ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Rapports entre Églises chrétiennes
de l'Est et de l'Ouest.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Écriture et Tradition.

Le Catholicisme et le Mouvement œcuménique.

Travaux de la Division des Études
du Conseil Œcuménique.

REVUE TRIMESTRIELLE · 1956 · N° 4 · OCTOBRE-DÉCEMBRE
« ISTINA », [illegible] BOULEVARD D'AUTEUIL · BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, [illegible] une contribution efficace [illegible] se doit de réserver une large [illegible] de nos frères [illegible]

En donnant délibérément à notre [illegible] documentaire, il va de soi que [illegible] les positions ainsi mises en avant [illegible] par entièrement notre foi, [illegible] pas expressément ce qui, [illegible] à la vérité. C'est progressivement [illegible] de nos pages un jugement d'ensemble [illegible] opinions qui ne sont pas [illegible]

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle [illegible] restreint de ceux qui, ayant responsabilité [illegible] titres divers, ont le devoir d'état de [illegible] leurs frères non catholiques et [illegible]

Nous pensons que cette manière [illegible] qui puisse donner à nos frères [illegible] du dialogue fraternel auquel ils sont [illegible] prendre part et qui peut les [illegible] sur les voies de [illegible]

AVIS IMPORTANT

Avec le présent fascicule se termine [illegible] de notre revue pour l'année 1956. Nous [illegible] ceux de nos abonnés qui, sans tenir [illegible] retard dont nous nous excusons, ont bien [illegible] parvenir déjà leur réabonnement pour [illegible] prions instamment tous les autres de vouloir [illegible] au plus tôt de ce réabonnement afin de [illegible] d'interruption dans le service de la revue [illegible] le travail et les frais occasionnés par [illegible] numéro 1 de 1957 paraîtra dans le cours [illegible]

Voir en troisième page de couverture les [illegible]

Traitement symptomatique et traitement spécifique

Lorsqu'un *médecin est appelé près d'un malade, il peut être amené à le traiter de deux façons différentes. Si l'examen clinique lui permet de déceler la cause profonde du mal — l'organe, par exemple, dont l'état est défectueux — il s'en prendra à cette cause elle-même et, par un traitement approprié (assorti ou non d'une intervention chirurgicale) il se donnera pour but de rendre à cet organe son intégrité primitive. C'est ce qu'on appelle appliquer un* traitement spécifique. *Si, au contraire, l'organe malade ne peut être décelé, ou si, dans l'état actuel de la science, il n'existe pas de thérapeutique efficace pouvant s'appliquer à cet organe, force sera de se borner à remédier aux divers symptômes que le mal provoque dans le corps du patient afin que celui-ci n'ait pas trop à souffrir des conséquences ou du retentissement sur tout son organisme de l'affection dont il est atteint. Il arrivera d'ailleurs parfois qu'en éliminant ces symptômes le praticien contribue à mettre cet organisme tout entier en meilleur état de réaction contre la maladie et provoque ainsi, indirectement, une amélioration, sinon toujours une guérison, de l'organe fondamentalement atteint. On dit alors que le traitement appliqué est un* traitement symptomatique.

Il semble que cette comparaison peut nous servir à éclairer quelque peu ce qui se passe dans le monde chrétien d'aujourd'hui en face du mal de la division dont il souffre. Pour s'efforcer de le guérir, deux traitements sont proposés. Tandis que les uns entendent s'en prendre à la racine du mal, les autres ne semblent pas avoir d'autre ambition que d'en faire disparaître les symptômes. Peut-être n'est-il pas sans intérêt d'examiner ces deux traitements et de peser leurs chances respectives de réussite.

∴

Le traitement symptomatique *est celui auquel semblent se résigner, en général, les confessions issues de la Réforme protes-*

tante. Il s'agit, en effet, pour elles de pallier aux inconvénients qu'entraînent quasi fatalement les divergences de vues, doctrinales ou autres, dans l'œuvre de l'évangélisation et de la mission. La portée et l'efficacité du témoignage chrétien se trouvent affaiblies par le morcellement de la chrétienté en confessions et dénominations diverses. On ne nie certes pas que le remède le plus radical consisterait dans l'élimination de ces divergences elles-mêmes. Mais l'on n'est pas loin de penser que tenter cette élimination est une entreprise vouée à l'insuccès. Bien plus, l'on estime qu'à procéder ainsi on risquerait de priver l'organisme d'une fonction utile en elle-même et qu'une telle privation ne manquerait pas d'avoir un fâcheux retentissement sur le comportement d'ensemble de la chrétienté. La diversité des options en matière d'interprétation de l'Ecriture paraît, dans ces milieux, légitime pourvu que demeure sauf l'attachement fondamental à Jésus-Christ comme à notre Dieu et Sauveur. On pense même que cette diversité entraîne une richesse qu'aucune confession particulière ne serait capable de porter à elle seule. En se multipliant et se diversifiant, les communautés chrétiennes non seulement mettent les chrétiens à l'abri de l'ankylose à laquelle les condamneraient une unification et une centralisation abusives, mais elles leur assurent positivement une liberté d'initiative et d'action qui peut et doit être tournée au bénéfice de leur mission chrétienne dans le monde. Dans une telle perspective, tout notre effort doit donc viser, par un souci d'entente fraternelle et de collaboration amicale, à remédier aux inconvénients auxquels peut donner lieu — l'expérience, hélas, l'a suffisamment montré, on le reconnaît volontiers — un usage excessif de cette liberté de penser, de s'associer et d'agir.

∴

L'attitude que nous venons de décrire — on n'aura pas manqué de le remarquer — est celle à laquelle se limitait volontairement naguère le courant du mouvement œcuménique appelé Vie et Action *ou du* Christianisme pratique. *L'unité chrétienne recherchée était une union dans l'agir et non pas une unité dans l'être. Il semble bien qu'à cela se limite encore l'ambition de nombreux éléments agissant au sein du Conseil œcuménique des Eglises; on pourrait même dire l'ambition de la plupart des Eglises membres de ce Conseil parce que, en effet, cette manière de voir est assez étroitement liée à la conception « réformée » de l'Eglise et de son unité. Nous inclinons à penser, assez naturellement, que l'accent mis ici sur l'affirmation d'une* unité donnée, *indestructible, de l'Eglise, se distinguant d'une* unité manifestée *qui resterait à réaliser, est en dépendance assez étroite d'une telle conception.*

Il faut cependant noter qu'à côté de ce courant du Christianisme pratique *s'était vigoureusement dessiné le courant, fort*

différent d'inspiration, appelé Foi et Constitution. L'accent, ici, était mis davantage sur la nécessité d'une unité dans l'être puisqu'on se donnait pour but d'atteindre à un minimum d'unanimité dans la confession objective de la foi et dans l'acceptation de structures organiques sacramentelles de l'Eglise, institution visible. Depuis lors, d'ailleurs, au sein de ce courant s'est fait jour une conscience toujours plus vive qu'une liaison étroite devait nécessairement exister entre ces structures et les formes essentielles du culte chrétien. Il y a là, incontestablement, une approche fort sérieuse de ce que nous avons appelé un traitement spécifique du mal de la division. Il s'en faut, cependant, à nos yeux que le diagnostic ainsi porté sur la nature de ce mal, — diagnostic qui commande le traitement envisagé — ait toute la précision désirable. Influencé surtout par ses origines et ses composantes anglicanes, ce courant s'arrête à mi-chemin dans son diagnostic. Le caractère empirique qu'il revêt encore le retient plus près d'une recherche de l'union dans l'agir que de l'unité dans l'être. C'est que, en effet, il hésite (et même pour certains de ses tenants, il se refuse) à se prononcer sur la nature propre des structures sacramentelles qu'il préconise de conserver ou de restaurer (fondamentalement : un épiscopat dit historique ou de tradition apostolique), se contentant d'en affirmer la nécessité pratique ou même seulement la pressante opportunité.

Il n'empêche que, par le souci d'intégration parfaite de ce courant dans l'ensemble de la recherche œcuménique (intégration réalisée en principe par la Conférence de Lund, en 1952, et qui, depuis lors, s'efforce tant bien que mal de passer dans les faits), le Conseil œcuménique des Eglises s'est ouvertement placé lui-même dans la perspective d'un traitement spécifique, se gardant toutefois d'un diagnostic a priori sur la nature du mal de la division, mais aussi, confiant dans l'efficacité d'un effort en commun de fidélité à la volonté du Seigneur cherchée dans une meilleure intelligence de l'Ecriture.

C'est peut-être sur ce point que se manifeste aujourd'hui la différence la plus sensible distinguant la position du Conseil œcuménique de celle que n'ont cessé de professer aussi bien les Eglises Orthodoxes, qui font partie de ce Conseil, que l'Eglise Catholique romaine qui n'en est pas membre. Chez celles-ci, en effet, on se place d'emblée dans la perspective d'un traitement spécifique, fondé sur un diagnostic précis de la nature profonde du mal auquel on veut porter remède. L'unité dans l'être de l'Eglise, comporte nécessairement un triple élément : unanimité dans la profession d'une même foi objective, appartenance à une même structure sacramentelle hiérarchiquement unifiée et — comme conséquence et comme signe — participation en com-

mun au même culte également sacramentel. Il ne s'agit plus seulement d'une manifestation de l'unité, mais de la constitution même de l'unité de l'Eglise dans son être visible. Voilà l'organe — le triple organe — à rétablir en son intégrité dans toutes les confessions chrétiennes et entre toutes les confessions chrétiennes. On sait, d'ailleurs, que, d'accord sur le principe, nous nous différencions ici quelque peu de la position des Eglises Orthodoxes qui rejettent, avec la primauté romaine, un élément jugé essentiel par nous de la structure unifiée de l'Eglise.

Ce diagnostic une fois posé — et s'il l'est d'emblée et comme a priori *c'est qu'il est jugé donné dans la révélation, perçue de façon vivante dans l'Ecriture éclairée par la tradition de l'Eglise — il reste évidemment à discerner le traitement approprié à la guérison du mal. Ici les opinions peuvent diverger, car la médecine n'est pas seulement une science, elle est aussi un art. A vrai dire, il ne paraît guère possible de préconiser un remède universel, pas plus que le médecin ne peut user identiquement du même remède pour tous les malades atteints de la même maladie, tant sont personnelles les réactions aux diverses médications. Que certains soient plus portés à recourir aux ressources de la chirurgie plutôt qu'aux effets plus lents et moins spectaculaires d'un traitement thérapeutique, il ne faut pas s'en étonner. C'est aussi question de temps et d'écoles. De même que l'on reconnaît volontiers aujourd'hui, dans le domaine clinique, que l'on a eu jadis tendance à exagérer l'opportunité des interventions chirurgicales, de même il semble qu'en face de la division on tende de nos jours à faire plus de cas d'un traitement thérapeutique. Ce n'est pas notre objet d'en traiter ici. Notons seulement, pour poursuivre l'application de notre comparaison, que la tendance actuelle est aussi de faire un plus grand crédit à l'efficacité de traitements qui, dès l'abord, se présentent comme seulement symptomatiques. On a reconnu, en effet, que dans bien des cas le soulagement apporté au malade par ce genre de médication le met en meilleur état de résistance au mal et, laissant agir la nature, permet même à l'organe atteint de se restaurer, dans une certaine mesure, comme de lui-même. Ne faudrait-il pas voir un phénomène analogue dans l'influence favorable exercée par la collaboration fraternelle entre confessions chrétiennes (qu'il s'agisse d'étude ou d'action) sur la prise de conscience des déficiences plus profondes portant sur la foi, la constitution et le culte; conscience qui provoque un effort de rectification atteignant, cette fois, la racine du mal? Une conclusion, tout au moins, est à tirer de ces diverses considérations. C'est que, en fin de compte, aucun des deux traitements dont nous parlons n'est nécessairement exclusif de l'autre et*

que le praticien met plus de chances de son côté lorsqu'il allie aux ressources du traitement spécifique celles, non négligeables, du traitement symptomatique.

∴

Attentif en son examen clinique, prudent dans son diagnostic, le bon médecin doit également se montrer réservé dans son pronostic. A vrai dire, en présence du mal de la division des chrétiens, il n'est pas difficile de faire preuve de réserve. Humainement parlant, aucun des remèdes jusqu'ici employés ne s'est montré tellement efficace qu'on puisse augurer de l'avenir avec beaucoup d'optimisme. C'est vers Dieu, en toute hypothèse, qu'il faut tout d'abord nous tourner. Et devant ce malade qu'est notre monde chrétien, nous devons nous rappeler ce mot d'un grand médecin qui fut aussi un grand croyant (bien qu'il ne fût pas de notre bercail), heureux d'avoir remporté un succès dans l'application de son art : « Je l'ai soigné. Dieu l'a guéri. »

ISTINA.

DOCUMENTS

LES RELATIONS ENTRE ÉGLISES CHRÉTIENNES DE L'EST ET DE L'OUEST

Visite en Union soviétique d'une délégation des Églises protestantes d'Amérique

Nous avons, dans un fascicule précédent (Istina, *1956, n° 1, pp. 11-14*), *parlé déjà de la visite effectuée en Union soviétique par une délégation du* Conseil national des Églises du Christ *aux États-Unis et nous avons publié, outre la composition de cette délégation, la déclaration qu'à son retour en Amérique elle a faite au sujet de son voyage. Nous donnons ci-dessous quelques documents complémentaires relatifs à cette visite d'après le compte rendu détaillé qu'en a donné la* Revue du Patriarcat de Moscou (*1956, n° 5*).

*Précisons tout d'abord que la délégation américaine s'est rencontrée, non seulement avec des représentants de l'*Église Orthodoxe patriarcale, *mais également avec des représentants des diverses autres confessions chrétiennes existant dans l'Union soviétique :* Église arménienne (*évêque* Vartan), Eglise luthérienne de Lettonie (*archevêque Gustave* Turs), Église luthérienne d'Estonie (*archevêque Ian* Kiivit), Union des chrétiens-baptistes évangéliques (*président Ia. I.* Jidkov). *Le métropolite de Kroutitsa,* Nicolas, *présidait la délégation ainsi formée. Outre les entretiens privés et les conversations d'Église à Église, certaines rencontres eurent lieu entre les deux délégations au complet.*

Voici comment la Revue du Patriarcat de Moscou *décrit la prise de contact entre la délégation américaine et les autorités religieuses Orthodoxes :*

Le matin du 12 mars, la délégation rendit visite à la Patriarchie de Moscou où elle fut accueillie par les représentants de l'Église russe ayant à leur tête le métropolite de Kroutitsa et Koloméa, Nicolas. Dans ses paroles de salutations, le métropolite dit que les dirigeants de l'Église Orthodoxe russe accueillaient leurs hôtes dans un sentiment d'amour fraternel et à cœur ouvert. « Ensemble nous ne pouvons pas ne pas reconnaître — dit le prélat — que nous sommes les enfants d'un même Père céleste, les

disciples d'un même Maître, les adhérents d'un même Évangile. Nous nous rencontrons pour traiter des différentes questions qui préoccupent le monde chrétien contemporain. Nous formons le désir très ardent que cette visite renforce le lien mutuel de nos Églises. Nous vous saluons chaleureusement, en frères et en chrétiens. »

Dans sa réponse, le chef de la délégation, le docteur U. Blake, président du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis, remercia le métropolite Nicolas pour sa chaleureuse salutation. Il déclara que lui et ses collègues avaient déjà pu apprécier avec quel esprit d'hospitalité ils avaient ét accueillis à Moscou et exprima son grand espoir que les entretiens qui allaient s'ouvrir contribueraient à l'établissement d'étroits rapports mutuels entre les Églises des États-Unis et celle de l'Union soviétique ainsi qu'à l'affermissement de la paix entre les peuples de nos deux pays. « Nous sommes persuadés, — conclut-il — que les représentants de l'Église Orthodoxe russe qui doivent venir aux États-Unis, y trouveront un accueil non moins cordial. »

Le récit de la revue que nous citons en vient ensuite aux entretiens eux-mêmes.

Le 13 mars eut lieu à la Patriarchie un entretien prolongé avec le métropolite Nicolas. Celui-ci fit à la délégation un exposé exhaustif de l'organisation, de la situation et de l'activité de l'Église Orthodoxe russe ainsi que des principes et des modalités de la participation de cette Église à l'œuvre du maintien de la paix. Les jours suivants, le prélat reçut à plusieurs reprises les membres de la délégation et s'entretint avec eux de diverses questions concernant l'Église. Le 15 mars, en particulier, au cours d'une conversation avec le docteur Fry, président du *Comité central* du *Conseil mondial des Églises*, fut abordée la question de l'attitude de l'Église Orthodoxe russe à l'égard du Conseil mondial des Églises. Le métropolite Nicolas dit que l'Église Orthodoxe russe ne se refusait pas à reconsidérer sa position à l'égard de ce Conseil exposé dans le document de l'année 1948. Mais comme ce document a été le résultat d'une consultation entre un certain nombre d'Églises Orthodoxes, l'Église russe doit, au préalable, consulter les Églises qui l'ont signé. Cela demandera quelque temps. L'Église russe a la conviction, comme auparavant, que les questions politiques ne peuvent pas entrer dans le cercle de ses relations avec le Conseil mondial des Églises. Dans les questions concernant la paix et l'amitié entre les peuples, sous leurs différents aspects, l'Église russe trouve une harmonie entre son point de vue et les dernières décisions du Conseil mondial des Églises et elle peut, en ces questions, collaborer pleinement avec ce Conseil.

Le docteur Fry déclara que la prochaine session du *Comité central* doit se tenir fin juillet en Hongrie mais que le Comité n'espère pas que, pour ce moment, puisse être réalisé un accord au sujet de notre contact mutuel. Il propose qu'une première rencontre ait lieu à l'automne de cette année entre représentants de l'Église Orthodoxe russe et du Conseil mondial des Églises pour discuter les questions sur lesquelles les deux parties ont des points de contact. Le docteur Fry pense que, en raison de

l'importance d'une telle rencontre, la délégation du Conseil mondial des Églises devra se composer de représentants de différentes Églises et de différents pays. En conclusion, il déclara qu'il ferait part avec joie aux autres membres du Comité central de cette conversation avec le métropolite Nicolas.

Les entretiens communs entre les deux délégations dans leur ensemble eurent lieu les 14, 16 et 17 mars. Voici comment en est rappelé l'objet :

Les conversations furent consacrées à se mettre mutuellement au courant de l'organisation, de la situation et de l'activité des Églises chrétiennes et des associations religieuses aux États-Unis et en Union soviétique comme aussi à l'examen connexe des questions suivantes :

1. Qu'ont fait et que font les Églises de nos pays en faveur de la paix dans le monde entier ?
2. Liberté de nos Églises dans l'accomplissement de leur mission.
3. Foi chrétienne et science contemporaine.
4. Foi chrétienne et autres religions.
5. Orientations actuelles de l'enseignement théologique aux U.S.A. et en U.R.S.S.
6. Littérature chrétienne.
7. Relations entre les Églises des États-Unis et celles de l'Union soviétique.

Au début des entretiens, le docteur U. Blake, président du *Conseil national des Églises du Christ* aux États-Unis, lut au nom de la délégation une déclaration où il était dit :

« Nous sommes venus vers vous au nom du Christ. Nous sommes mandatés par le Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis. Presque un demi-siècle s'est écoulé depuis le moment où vos Églises et les nôtres pouvaient s'entretenir face à face. Dans ce lointain passé nous n'avions pas de relations bien étroites. L'éloignement géographique et la lenteur des moyens de communication nous séparaient alors. Plus récemment, bien que nous n'ayons pas été en relations personnelles, l'histoire nous a rapprochés, car nous représentons des traditions chrétiennes et des préoccupations — relativement à nos deux pays — qui ont une importance considérable, sinon décisive, dans la fatale question de la vie et de la mort de beaucoup de peuples. Notre mission est une mission d'Église. Elle n'est pas un complément d'appoint à quelque diplomatie nationale. Nous sommes venus sans aucune instruction de notre gouvernement. Nous n'avons aucune obligation de faire, à notre retour, aucun rapport. Nous sommes ici comme des gens d'Église qui se sont consacrés au Christ ressuscité. C'est dans l'esprit de la parole de Dieu et en comptant sur son influence sur les individus et les peuples que nous abordons nos conversations. La direction du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis nous a chargés de vous remettre l'adresse suivante : Nous chargeons notre délégation de transmettre la salutation qu'au nom du Christ nous adressons aux chefs des Églises de l'Union soviétique et nous les assurons que nous faisons monter nos prières vers le Seigneur, afin qu'Il conduise les peuples des États-Unis et de l'Union soviétique sur le chemin de la paix.

« En qualité de président du Conseil national des Églises, c'est pour moi un agréable devoir de dire au nom de toute notre délégation combien nous sommes heureux de vous rencontrer. Nous sommes très sincèrement heureux de cette occasion d'échanger nos manières de voir sur les nombreuses et importantes questions qui figurent à l'ordre du jour. Ces questions embrassent un vaste domaine intéressant la vie et le labeur des Églises dans votre pays et le nôtre ainsi que dans d'autres endroits. L'explication de nos points de vue respectifs sur des questions telles que la liberté pour l'Église d'accomplir sa mission, la liberté de s'en tenir à telle ou telle orientation théologique, la liberté de publications chrétiennes, ainsi que sur les questions de la justice et de la paix, de la foi chrétienne et de la science, des relations mutuelles entre les Églises des U.S.A. et de l'U.R.S.S. — tout cela contribuera à une meilleure intelligence de ces nombreux problèmes qui se posent aux Églises en ces jours angoissants.

« La façon dont nous comprenons les principes du christianisme nous oblige à tenir, dans la situation mondiale actuelle, à certaines valeurs sociales et humaines essentielles à la sauvegarde de la justice et de la paix. Nos convictions reposent sur des fondements théologiques. Nous croyons que les nations et les peuples sont tenus d'observer la loi morale donnée par Dieu et insérée dans la nature même de l'homme.

« Nous ne vous demandons pas de vous déclarer d'accord avec nos présupposés. Nous les déclarons sans ambages afin que vous sachiez de quel point nous partons en engageant cette conversation avec vous. Sur chacune des questions que nous déciderons d'examiner ensemble, les membres de notre délégation seront prêts à exposer leur opinion.

« Malgré les différends idéologiques qui séparent nos pays, il y a beaucoup de valeurs fondamentales et essentielles qui sont communes aux Églises de votre pays et du nôtre. Malgré des contextes historiques, des traditions et des conditions nettement divers, ces Églises mettent leur confiance dans le même Seigneur et Maître. C'est pourquoi ce que nous avons en commun, comme don de Dieu, est extrêmement important car il est lié à la manière de comprendre l'histoire, la nature de l'homme, la destinée de l'humanité, la façon dont Dieu la dirige et ce qu'Il attend de l'homme.

« Vous et nous avons reçu l'héritage du Roi du Monde et voici dix-neuf siècles que nous le possédons. Est-ce que cet héritage et notre commune fidélité à la Parole de Dieu et à son Église universelle ne nous donneront pas la possibilité de lutter ensemble pour la paix, la liberté, et la justice sans lesquelles le monde n'est ni juste, ni bon ?

« Nous sommes venus vers vous dans la foi et l'espérance que le Saint-Esprit illuminera notre esprit et notre cœur en ces jours où nous voulons nous consacrer avec une fidélité encore plus grande à la justice du Christ et à l'obéissance à Notre-Seigneur Jésus-Christ, chef de l'Église. »

Un membre de chacune des Églises représentées dans la délégation fit un exposé de la situation de l'Église respective aux États-Unis et dans le reste du monde. Des exposés semblables furent faits par les membres de

la délégation des Églises de l'Union soviétique. Voici comment est résumé, dans la Revue du Patriarcat de Moscou, l'exposé du métropolite Nicolas, fait la veille au cours d'un entretien spécialement consacré à la situation de l'Église Orthodoxe en U.R.S.S.

L'Église Orthodoxe russe date de la fin du Xe siècle. Jusqu'au milieu du XVe siècle, elle fut sous la juridiction du patriarche de Constantinople, mais elle devint autocéphale en 1448. Au cours de son existence de plusieurs siècles, elle a conservé inchangées la foi et l'organisation des temps apostoliques. Le pouvoir suprême dans l'Église Orthodoxe russe appartient au Concile, convoqué quand besoin en est et composé de tous les évêques et des représentants du clergé et des fidèles de chaque diocèse. Dans les intervalles de temps qui séparent les conciles, c'est le très Saint Patriarche de Moscou et de toute la Russie qui gouverne l'Église Orthodoxe russe avec le concours du Saint Synode, lequel est composé de six évêques diocésains : trois d'entre eux étant membres permanents du Synode, les trois autres membres temporaires et convoqués à tour de rôle aux sessions synodales parmi les évêques diocésains par ordre d'ancienneté dans la consécration épiscopale. Pour résoudre les questions de principe intéressant l'Église et qui ne peuvent souffrir d'être différées, est convoqué un Concile de tous les évêques se trouvant à ce moment à la tête d'un diocèse. Pour assurer les différents secteurs du gouvernement dans la Patriarchie existent les organismes suivants : Direction des Affaires, Comité de l'enseignement, Division des relations ecclésiastiques extérieures, Direction économique, Comité des pensions et Édition. Soixante-douze diocèses composent l'Église Orthodoxe russe à l'intérieur des frontières de l'Union soviétique, gouvernés par des évêques diocésains. Hors des frontières, il y a trois exarchats et un certain nombre de missions, de diocèses, de décanats, de paroisses et de monastères en différents pays. Pour la formation des pasteurs, on compte huit écoles ecclésiastiques moyennes (séminaires) et deux écoles supérieures (académies).

Il est intéressant de voir comment sont résumés les exposés faits de part et d'autre quant à la question de la liberté dont jouit l'Église dans l'accomplissement de sa mission :

Aux États-Unis, l'Église est séparée de l'État. L'Église vit des contributions volontaires de ses membres; dans certains cas, cependant, l'État donne un appui financier à l'Église. C'est ainsi que tout citoyen peut, dans le calcul de son impôt sur le revenu, déduire en faveur de l'Église jusqu'à 3 %. L'activité missionnaire dans les Églises d'Amérique est surtout le fait des laïcs. Les Églises se livrent, aux États-Unis, à une importante action de bienfaisance; elles entretiennent, entre autres, des dispensaires et des hôpitaux. Dans les écoles de l'État on ne donne pas l'éducation religieuse, mais les Églises peuvent ouvrir leurs propres écoles du dimanche. Aux États-Unis, il n'y a pas de parti clérical. Les membres agissants de l'Église ont, comme tous les citoyens, des opinions politiques diverses et se rattachent aux différents partis.

Le représentant de l'Église Orthodoxe russe, l'archiprêtre N. F.

Koltchitzky, souligna tout d'abord, dans son intervention, que la mission des pasteurs Orthodoxes consiste à mener leurs fidèles à Dieu. Dans l'accomplissement de cette grande tâche pastorale, le clergé de l'Église Orthodoxe russe jouit d'une pleine liberté. C'est surtout dans les églises, où se font les services divins, l'administration des sacrements et la prédication, qu'il assure la conduite du peuple fidèle. Les prêtres visitent aussi leurs ouailles à domicile pour célébrer quelque office et les instruire des règles de la vie chrétienne. Les évêques gouvernant les diocèses parcourent les paroisses en contrôlant l'activité des prêtres et en conversant avec les fidèles.

On a vu que l'une des premières questions à l'ordre du jour de ces entretiens était celle de la paix. Il y eut à ce sujet un important échange de déclarations reproduites dans leur teneur même par la Revue du Patriarcat de Moscou :

Au nom de la délégation américaine fut lue une déclaration sur les principes de la participation des Églises américaines à l'œuvre de l'affermissement de la paix. Il y était dit :

I. — Les Églises, membres du Conseil national des Églises du Christ aux U.S.A., accordent un soutien résolu à la politique visant à l'établissement de la paix et de la justice dans le monde entier. Elles croient que la paix est le fruit de la foi, de la liberté et de la justice. Dans leurs efforts en faveur de la paix, nos Églises s'appuient avant tout sur les forces morales et spirituelles que donne la foi chrétienne. Elles s'efforcent de considérer tous les problèmes mondiaux à la lumière de la vérité concernant Dieu, l'homme et le dessein de Dieu sur le monde, dessein qui nous a été communiqué par Jésus-Christ. Elles croient que Dieu, l'Éternel, manifesté dans le Christ, est le législateur des individus et des peuples et que le but qu'Il poursuit dans l'histoire sera réalisé.

II. — Nos Églises soutiennent résolument les Nations Unies. Elles croient que les peuples pourront mieux servir les desseins de Dieu sur le monde s'ils entrent en une union organique les uns avec les autres pour le bien commun. La charte des Nations Unies est, en fait, un traité de paix et d'amitié entre les états-membres. Si les peuples s'acquittent consciencieusement de leurs obligations quant à la résistance à l'agression, à la cessation de leurs querelles par des voies pacifiques, à la limitation et à la réglementation des armements, à la sauvegarde des droits et des libertés fondamentales de l'homme, à l'établissement de la justice économique et sociale dans le monde entier, le spectre effrayant de la guerre disparaîtra et les peuples de tous les pays, y compris les peuples de l'U.R.S.S. et des U.S.A., pourront jouir des fruits de la paix.

III. — Nos Églises sont, à maintes reprises, intervenues près du gouvernement des U.S.A. pour que les portes soient laissées ouvertes à des pourparlers internationaux. Elles l'ont fait dans l'espoir que s'apaise la tension existant entre la Russie et les États-Unis. Il y faut de la patience et de la compréhension mutuelle. Des hommes qui croient dans le Dieu d'amour ne peuvent pas estimer que la guerre est inévitable. Chercher

la solution pacifique des conflits internationaux et s'élever au-dessus de ses intérêts propres afin d'éviter une guerre générale, voilà ce que doivent exiger les hommes ayant des convictions chrétiennes, les hommes qui ont conscience de leur honneur national et des mœurs des États civilisés. De milliers de chaires, dans toute l'Amérique, retentit l'évangile de la justice et de la paix. Le peuple d'Amérique exprime son unique et plus ardent désir : que les conditions de la paix soient réalisées jusqu'au bout afin que les États-Unis et l'Union soviétique marchent ensemble sur la voie de la paix.

IV. — Les Églises américaines, reconnaissant la nécessité de la stabilité nationale dans ce monde agité, soutiennent énergiquement les efforts tendant à parvenir à un contrôle international de l'énergie atomique ainsi qu'à une réduction générale et à un contrôle effectif des armements par le moyen de l'O.N.U. Nous comprenons que, tant que ne sera pas adopté par tous les pays un système sûr grâce auquel tous les armements, y compris l'arme atomique, se trouveront placés sous contrôle international, les État-Unis devront avoir une organisation militaire correspondante. Mais la reconnaissance de ce fait ne doit pas être interprétée dans ce sens que nous ne comprenons pas la situation et que nous sommes indifférents aux effrayantes conséquences qui pourraient s'abattre sur nos pays et sur d'autres si la course persistante aux armements n'est pas arrêtée. C'est pourquoi nos Églises accueillent avec faveur la lettre du présidnt Eisenhower au maréchal Boulganine (6 mars 1956) dans laquelle il est dit que, grâce à un contrôle effectif convenable, toute la production de matières fissibles serait destinée à des buts pacifiques.

V. — Nos Églises croient que la sécurité économique est la condition fondamentale d'une paix juste et solide. Elles soutiennent le programme d'assainissement de l'Europe, y voyant non pas des actes hostiles dirigés contre l'Union soviétique ou contre quelque autre peuple que ce soit, mais un effort humanitaire en accord avec la doctrine de l'évangile chrétien enseignant que celui qui est fort doit porter le fardeau du faible. Conséquemment, les Églises américaines soutiennent le programme d'assistance technique aux peuples sous-développés. Elles estiment que partout où cela est possible, ces programmes d'assistance technique doivent être mis en œuvre par des agents spéciaux de l'O.N.U.

VI. — Nos Églises estiment que l'établissement d'une paix juste et stable ne peut être entièrement obtenu sans l'établissement de la sauvegarde des droits de l'homme. Parmi les exigences chrétiennes d'ordre dans le monde se trouvent la reconnaissance de la dignité de la personne humaine, image de Dieu, et la garantie à tous les hommes des droits et des libertés correspondant à cette conception de la dignité humaine. Les Églises américaines insistent pour la création, dans les limites de la structure de l'O.N.U., d'une Commission des Droits de l'homme. Elles voient dans l'adoption, par les Nations Unies, de la Déclaration universelle des Droits de l'homme un événement d'importance historique. Elles croient que les droits exposés dans cette déclaration découlent de la reconnaissance de ce fait que tout homme a une égale dignité devant Dieu.

VII. — Nos Églises estiment que le gouvernement qui reçoit son pouvoir légitime du consentement de ses sujets, est l'expression la plus vraie des droits et de la dignité de l'homme. Elles soutiennent les efforts vers l'autonomie déployés par les peuples sous tutelle ou colonisés. Elles espèrent que les puissances colonisatrices donneront dans un prochain avenir un nouvelle preuve de leur intention de réaliser la « sainte vérité » reconnue par elles dans la Charte des Nations Unies; qu'elles coopéreront au bien-être des peuples soumis; qu'elles renforceront leur standard économique et social, développeront leurs formes respectives de self-government et aideront au développement progressif de leur organisation politique.

VIII. — Tout ce qui vient d'être dit n'est qu'une expression résumée du but poursuivi par nos Églises, désireuses de travailler à l'établissement de la justice et de la paix dans le monde entier. Sous la conduite du Dieu tout-puissant, elles feront tout ce qui est en leur pouvoir pour soutenir l'espoir qui est né à la conférence des chefs d'État à Genève et pour conclure entre le peuple de l'Union soviétique et le peuple des États-Unis un pacte de solide amitié.

De son côté, le métropolite Nicolas lut une déclaration écrite au nom de l'Église Orthodoxe russe :

« L'Église Orthodoxe russe, dans sa participation au mouvement de la paix, part des exigences du devoir chrétien. Conformément à sa longue tradition, elle ne se mêle pas aux démarches politiques ou diplomatiques des gouvernements, estimant que ces démarches sont hors de sa compétence. En vertu de son devoir chrétien, elle peut exprimer et exprime sa chrétienne sympathie dans des questions telles que l'abolition du système colonial, l'aide économique aux peuples faiblement développés, etc., car cette sympathie lui est dictée par la charité chrétienne envers le prochain et le souci que le frère doit avoir pour son frère; mais elle ne participe pas aux mesures prises dans ces domaines. Elle élève la voix contre l'armement atomique, contre les expériences d'armes nucléaires, contre la course aux armements; elle est pour la confiance entre les peuples et les gouvernements, voyant en tout cela la source fondamentale de la diminution de la tension internationale et obéissant en toutes ces interventions aux exigences de la voix de la conscience chrétienne.

« Comment notre Église manifeste-t-elle son activité en faveur de la paix ? Par sa prière pour la paix dans toutes les églises. Par les sermons prononcés dans les églises pour la défense de la paix. Par les lettres et les appels adressés au nom de l'Église à ses ouailles ou aux chrétiens du monde entier. Par ses interventions pour la défense de la paix dans toutes les rencontres et les conférences internationales, mettant toute occasion à profit dans ce but.

« L'Église Orthodoxe russe veut que se crée un front unique de tous les chrétiens pour la défense de la paix afin de prévenir la guerre, et elle se réjouit de toute voix qui lui fait écho en ce domaine venant des frères chrétiens de toutes les Églises comme d'ailleurs de tous les

croyants non-chrétiens. Elle croit que la voix de toute la communauté chrétienne, les exigences communes de tout le monde chrétien pour la défense de la paix, doivent influer et influent sur les gouvernements et les peuples dans la cause de la lutte pour la paix; qu'elles représentent une immense force morale et ne peuvent pas ne pas contribuer à l'affaiblissement de la tension internationale et à l'affermissement de la confiance entre les peuples ainsi qu'aux mesures prises par les gouvernements en vue de la paix dans le monde entier. C'est pourquoi nous saluons avec joie et amour chrétien l'esprit de la déclaration faite par M. Van Kirk au nom de la délégation du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis et l'assurance donnée que « les Églises membres du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis soutiennent résolument la politique menant à l'établissement de la paix et de la justice dans le monde entier », ce que nous connaissions d'ailleurs par la presse.

« Nous voyons une pleine harmonie avec nos frères dans le Christ américains sur les questions fondamentales de la défense de la paix quant à la résistance à l'agression, la cessation des conflits internationaux par des voies pacifiques, la réduction des armements, la lutte contre l'arme atomique et l'esprit de guerre lui-même. Ensemble nous croyons que « des hommes qui croient au Dieu d'amour ne peuvent pas estimer que la guerre est inévitable ».

« Nous sommes prêts à étudier, maintenant ou lors d'une prochaine rencontre avec vous, les mesures et moyens propres à la formation d'une communauté chrétienne appliquée à la cause de la paix. Nous estimons que notre accord sur les questions fondamentales de la défense de la paix, renforcé par notre contact direct et par le moyen d'un contact personnel ou épistolaire ultérieur sur cette question, est un facteur de grande importance internationale dans la cause de l'union des chrétiens sur les questions concernant la sauvegarde de la paix sur terre. »

Après avoir étudié avec ses collègues de la délégation américaine les termes de cette déclaration du métropolite Nicolas, le docteur Van Kirk fit dans une session suivante cette réponse :

1. Nous jugeons très importante la déclaration faite ce matin par le métropolite Nicolas. Le soin avec lequel chaque mot a été pesé a fait sur nous une profonde impression. Nous demandons que la déclaration du métropolite ainsi que celle que nous avons déjà remise à celui-ci et les présentes remarques soient toujours publiées ensemble. Nous avons, pour notre part, décidé d'en agir ainsi et nous vous prions de vous engager solidairement à faire de même, comme nous nous y sommes engagés.

2. Notre délégation accueille amicalement (cordialement) la déclaration du métropolite Nicolas. Nous sommes reconnaissants de ce que des points d'accord nombreux et importants ont pu être acquis.

3. Nous devons maintenant faire quelques commentaires complémentaires pour ceux qui, à l'avenir, liront ces documents ensemble.

a) La Sainte Écriture nous enseigne — et, comme Églises, nous le croyons — que les buts et les moyens propres à l'obtention de ces buts ont une grande importance morale et sont inséparables les uns des autres. La paix est le fruit de la justice et elle ne peut être obtenue indépendamment de la justice, de la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

b) Quand nous parlons de désarmement, nous sous-entendons toutes les sortes d'armement. Nous n'admettons pas que l'arme atomique puisse être séparée des autres sortes d'armement. La question de la réduction ou de l'interdiction de l'arme atomique ne peut, à notre avis, être séparée de la question d'une inspection et d'un contrôle effectifs.

c) Sur la question des peuples soumis ou colonisés, nous estimons qu'il faut faire une distinction entre les peuples qui sont dès maintenant prêts à se gouverner eux-mêmes et ceux qui doivent encore faire des progrès vers l'obtention de ce but. Nous pensons que certains peuples n'ont pas le degré de liberté et n'ont pas encore mis en œuvre la disposition d'eux-mêmes auxquels ils sont prêts dès maintenant. Nous estimons que l'indépendance et la liberté seront vite acquises lorsque auront été établies des lois et l'ordre, lorsque sera mis en vigueur un système d'élections libres sous contrôle international, lorsque seront assurés les droits de l'homme et de la liberté.

d) Nous répétons ce que nous avons dit dans la déclaration remise au métropolite Nicolas à propos des droits de l'homme. Nous pensons que l'établissement d'une paix juste et stable ne peut être obtenu indépendamment de l'établissement et de la sauvegarde des droits de l'homme. Si nous voulons que règne dans le monde une paix juste, il faut reconnaître la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu et garantir à tous les hommes tous les droits et libertés correspondant à cette conception de la dignité de l'homme.

4. C'est pourquoi nous partageons avec le métropolite Nicolas l'espoir que l'on peut parvenir à un témoignage chrétien commun pour le soutien de la paix et de la justice et c'est dans ce but que nous sommes venus vers les chefs des Églises de l'Union soviétique. L'établissement de ce témoignage chrétien commun exigera de nouveaux pourparlers; aussi attendons nous avec impatience l'arrivée aux États-Unis de votre délégation et un échange de vues ultérieur. Nous espérons que dans cet échange de vues sera inclus l'examen de la question du rôle des Nations Unies dans l'établissement de la paix.

Nous ne croyons pas utile de nous arrêter aux autres points fixés à l'ordre du jour. Non pas certes qu'ils soient de minime importance (on sait, par exemple le rôle joué dans la propagande antireligieuse en U.R.S.S. par la prétendue opposition de la science et de la foi), mais parce que le compte rendu que nous citons se montre plus bref à leur sujet et qu'on n'y révèle aucun élément qui ne soit connu de nos lecteurs. Nous nous contenterons de citer, pour finir, ce passage du communiqué final adopté par les deux délégations :

« Les entretiens en question se sont déroulés dans un esprit de com-

préhension mutuelle chrétienne et furent empreints d'amitié et de cordialité. Ils ont éclairci, dans les questions indiquées, des points d'accord et quelques divergences dans les points de vue.

« En conclusion de cet échange de vues fut exprimé un ferme désir que se développent ces contacts par le moyen de visites des deux pays par des délégations ecclésiastiques, d'échange de littérature scientifique sur les questions de théologie et d'histoire de l'Église, de connaissance plus approfondie du système dogmatique et de la théologie morale des Églises, d'un travail simultané et en liaison sur la question actuelle du moment — la sauvegarde de la paix dans le monde entier, avec la conviction que toutes ces voies contribueront au rapprochement et à l'amitié entre nos peuples. »

Une délégation orthodoxe d'U.R.S.S. en visite aux États-Unis

Une délégation composée de membres en vue du Patriarcat de Moscou, qu'accompagnaient des représentants de diverses autres confessions chrétiennes de l'Union soviétique, a rendu en juin dernier la visite qu'avait faite en U.R.S.S. la délégation du Conseil national des Églises du Christ *aux États-Unis, visite dont nous venons de rendre compte. Voici tout d'abord comment s'exprima le métropolite Nicolas à son arrivée aux États-Unis, le 2 juin 1956.*

Déclaration du métropolite Nicolas à son arrivée

En mars de cette année, l'Église Orthodoxe Russe a reçu cordialement, en esprit de sincère charité chrétienne, les chers hôtes, la délégation du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis, présidée par le Dr Eugène Carson Blake.

Voici qu'est arrivée, sur l'invitation du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis, pour rendre sa visite, la délégation, présidée par moi-même, de l'Église Orthodoxe Russe et d'autres Églises de l'Union soviétique.

A Moscou, en conclusion des conversations qu'eurent les membres de la délégation du Conseil national des Églises du Christ avec les autres Églises de notre Union, fut posé le début de l'instauration d'une compréhension mutuelle et d'un contact entre nos Églises; y fut également exprimée la bonne volonté de parvenir ultérieurement à l'approfondissement de nos rapports comme frères dans le Christ, unis par une foi commune en Dieu, le Seigneur.

Notre venue aux États-Unis, nous en sommes persuadés, contribuera aux rapports les plus amicaux, les plus fraternellement cordiaux dans le Christ, de nos Églises et de nos peuples.

Nous croyons que le Seigneur Jésus-Christ nous accompagnera de sa grâce dans cette sainte entreprise.

En mon nom propre, au nom de notre délégation, de notre peuple russe croyant, je transmets mes salutations chaudes et cordiales à nos frères et sœurs dans la foi, à tout le peuple de votre grand pays envers lequel notre peuple russe nourrit depuis toujours de sincères sentiments d'affection et d'amitié.

Les conversations

C'est le 4 et le 5 juin 1956 que se tinrent les conservations principales entre la délégation venue d'U.R.S.S. et des représentants du Conseil National des Églises du Christ aux États-Unis. La délégation était l'hôte de l'Église épiscopalienne dans une propriété voisine de Greenwich, non loin de New-York. Les entretiens s'ouvrirent le 4 dans la soirée. Le point de départ en fut un rapport respectif sur Les résultats du voyage de la délégation ecclésiastique américaine à Moscou en mars de cette année. (*Dr* Barnes *et métr.* Nicolas). *Le second thème était :* Morale chrétienne et morale matérialiste (*Dr* Blake *et archiprêtre M. Slavnitzky lisant un texte du professeur* L. Parfisky *qui n'avait pas obtenu le visa pour entrer aux États-Unis*). *Le troisième thème était :* De la mission extérieure de l'Église aux U.S.A. et en Union soviétique; *au cours de cet exposé, les représentants du Conseil National des Églises du Christ montrèrent sur une carte à leur partenaires les différentes missions protestantes américaines de par le monde.*

Le jour suivant, deux thèmes figuraient à l'ordre du jour : Les problèmes de la paix *et* La liberté dont jouit l'Église pour accomplir sa mission aux U.S.A. et en U.R.S.S.

Nous donnons ici le texte de la déclaration faite par le métropolite Nicolas à l'ouverture des entretiens ainsi que celle qu'il fit au nom de la délégation sur les problèmes de la paix, en réponse à l'adresse lue par la délégation américaine lors de son voyage à Moscou.

Déclarations du métropolite Nicolas

a) *A l'ouverture des conversations*

Nous sommes venus pour vous rendre votre visite au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, pleins de charité chrétienne et de bonnes dispositions, dans l'espoir de continuer nos rapports avec vous dans un esprit de sincère amitié, pour affermir un contact plus étroit et une compréhension mutuelle et des rapports fraternels plus larges entre nos Églises, ce dont le début a été posé au moment de votre séjour à Moscou.

Je tiens à dire que dans notre projet de voyage nous avons été guidés, exclusivement, par les recommandations des confrères de nos Églises, et que ces plans n'ont subi aucune influence politique extérieure. Notre délégation ne comporte que des membres actifs ecclésiastiques et religieux, travaillant sur le champ du Seigneur, et elle n'a d'autre mission que religieuse.

La délégation ici présente de l'Église Orthodoxe Russe a le devoir

d'exprimer au Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis la salutation la plus cordiale de la part de Sa Sainteté le Patriarche de Moscou et de toute la Russie, Alexis, avec la bénédiction de qui nous sommes venus ici.

Nous apprécions hautement le travail qui a été accompli conjointement avec vous à Moscou (où se sont trouvés mis au clair aussi bien les points de contiguïté en beaucoup de questions que quelques différences dans les points de vue) comme un fructueux début dans l'instauration de la compréhension mutuelle et du contact dans un esprit de charité fraternelle et de cordialité, et nous exprimons l'assurance que, avec l'aide de Dieu, notre séjour ici et les relations personnelles que nous allons avoir avec vous par le moyen d'un franc échange de vues sur les questions religieuses et ecclésiastiques, serviront à un nouvel approfondissement de nos liens d'amitié.

Nous croyons que le Saint-Esprit nous unira de nouveau, participants de ces conversations, pour continuer notre travail en commun. Notre peuple croyant prie Dieu qu'Il bénisse nos efforts, notre travail en commun comme une certaine contribution à l'édification de la paix entre les peuples de l'Union soviétique et des États-Unis d'Amérique.

b) *Sur les problèmes de la paix*

Nous, représentants des Églises chrétiennes de l'Union soviétique, sommes venus pour rendre votre visite et dans l'intention d'approfondir les rapports entre les chrétiens de nos pays. Cette intention, qui anime présentement les chrétiens du monde entier, est appelée non seulement par la conscience de la division éprouvée par l'humanité, mais par son effort pour trouver le chemin menant à la solution des questions qui la tourmentent.

Le Conseil national des Églises chrétiennes aux États-Unis d'Amérique a exprimé sa position à l'égard de l'état actuel des choses dans une déclaration faite par le Dr Van Kirk à Moscou lors de notre première rencontre. Cette déclaration fut alors la base d'un échange de vues qui se révéla très utile.

Nous estimons maintenant nécessaire d'approfondir nos jugements sur les voies à suivre pour pacifier l'humanité, en partant des vues de nos Églises sur les problèmes contemporains. Ces vues sont exposées sous forme des thèses suivantes, répondant aux questions touchées dans la *Déclaration* de la délégation du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis d'Amérique.

I. — Nous, chrétiens, vivant dans l'Union soviétique, somme convaincus que notre Église, qui chaque jour fait monter vers Dieu sa prière « pour la paix du monde entier », a adopté une attitude juste à l'égard du problème contemporain de la paix internationale, attitude définie par le devoir chrétien de soutenir toute mesure menant à la pacification des peuples. En ce sens, l'activité de toute organisation luttant contre la menace d'une nouvelle guerre, est digne d'approbation et de soutien de la part des chrétiens. En même temps, nous nous rendons bien compte que sont inévitables des situations dans lesquelles des chrétiens, vivant

en des pays divers et des conditions différentes, doivent défendre le maintien de la paix internationale par les moyens à leur disposition, tout en tendant, cependant, à l'union de leurs forces et des moyens dont ils disposent. C'est dans ce but que nous voudrions poursuivre l'échange de vues sur la question de la création d'un front chrétien unique contre les menaces d'une nouvelle guerre mondiale.

II. — Notre conception de la paix internationale est fondée sur l'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ et sur l'expérience de la vie de l'Église. Dès l'aube de de son existence historique, l'Église Orthodoxe Russe, comme nos autres Églises, travaille à la pacification des âmes humaines sur les chemins de l'amour de Dieu et du prochain. L'expérience de l'Église témoigne que les dispositions intérieures du chrétien sont toujours source de paix pour son entourage, famille, société ou peuple. Toute l'histoire de notre Église et des autres Églises est pleine d'exemples de piété et de transformation du monde environnant dans un esprit d'amour et de justice chrétienne. Dans le moment actuel, nos Églises, séparées de l'État et de ses affaires, ne se replient pas sur elles-mêmes, mais cherchent sans cesse « ce qui peut contribuer à la paix » (Rom., XIV, 19) et, pour cela, dès le début « soutiennent la politique conduisant à l'instauration de la paix et de la justice dans le monde entier ». C'est la même chose que dit de lui-même le Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis d'Amérique (cf. la Déclaration du Dr Van Kirk) et cette unanimité dans une question si importante non seulement nous réjouit, mais nous dispose à des contacts sincères et fraternels avec les chrétiens américains dans l'espoir de nous affermir avec eux dans les mêmes pensées, les mêmes sentiments, les mêmes intentions et les mêmes actions.

III. — Dans la *Déclaration* du Dr Van Kirk, il est dit que « la paix est le fruit de la foi, de la liberté et de la justice ». Effectivement, en croyant au Dieu d'amour et de miséricorde, nous acquérons l'amour envers lui et envers tous les hommes par amour pour lui; en reconnaissant la vérité, nous sommes libérés du péché d'inimitié et d'hostilité, afin de nous mettre au service les uns des autres par amour; en observant la justice évangélique, nous créons une paix juste entre les hommes et les peuples. Conséquemment, la foi, la liberté et la justice se montrent facteurs très importants de l'établissement d'une paix solide. Cela veut dire qu'une telle paix n'est possible que quand les hommes et les peuples divers croient mutuellement à leurs bonnes intentions et reconnaissent la dignité les uns des autres sans détruire la liberté mutuelle, quand ils se montrent en possession des droits et des libertés correspondant à la conception chrétienne de la dignité de l'homme. C'est pourquoi, partant de la dignité de la personne humaine en tant qu'image de Dieu, et pour justifier cette dignité, il est nécessaire de lutter contre la méfiance en la surmontant par la force de la solidarité chrétienne. Il est nécessaire qu'il y ait davantage de sainteté dans le lieu saint, que tous les chrétiens remplacent les paroles sur la paix par un service vivant de Dieu. Alors fondra le mur de glace de la méfiance, il n'y aura plus d'inimitié entre les hommes, et il y aura un seul Pasteur.

IV. — L'Église Orthodoxe Russe, comme nos autres Églises, se tient en dehors de la lutte pour le pouvoir, pour l'existence, pour les biens matériels. Nous luttons contre tout désaccord, pour l'unité générale de l'humanité sous le Christ Chef. C'est pourquoi le domaine de la politique est étranger à notre Église. Mais, possédant une compréhension supérieure de la vie, notre Église ne laisse en dehors de son appréciation aucune manifestation de vie et elle trouve pour chacune d'entre elles une place dans l'économie de notre salut. Dans ce sens une manifestation de la vie internationale telle que l'*Organisation des Nations Unies*, se présente comme une école de rapports et de collaboration pacifiques entre les peuples, grands et petits, dans un esprit d'égalité et d'entraide. C'est pourquoi il faut utiliser toutes les posibilités d'influence chrétienne afin que cette organisation internationale continue son travail dans l'esprit des principes posés au fondement de sa Charte.

V. — Nous sommes convancus que, grâce à un renforcement de l'autorité de l'O.N.U. et de ses fonctions, tous les problèmes internationaux qui nous inquiètent recevront une solution pacifique. Mais tant que cet idéal de vie pacifique n'est pas encore atteint, il faut que les chrétiens s'unissent pour triompher des difficultés qui se présentent. Il faut voir la principale d'entre elles dans la difficulté morale que constitue la méfiance qui empêche nos pays d'expliquer jusqu'au bout et d'accepter toutes les conditions de la paix et de la collaboration. Pour commencer il suffirait de s'entendre sur la cessation de la course aux armements, l'instauration d'un contrôle international de la production de l'énergie atomique, ainsi que sur la réduction, générale et contrôlée, de tous les autres armements par l'intermédiaire de l'O.N.U. A supposer que la confiance manque pour un tel accord, il y a par contre un présupposé moral suffisant dans la conscience commune du caractère insensé d'une guerre atomique et dans la commune conviction que personne d'entre nous ne la désire. Renforcer cette conscience par notre unanimité chrétienne serait surmonter la méfiance qui empêche encore nos peuples de marcher de concert sur le chemin de la paix.

VI. — Nous estimons nécessaire que, parmi les peuples, les uns prennent part au sort malheureux des autres qui sont nos frères et portent en soi la même image de Dieu; alors le problème des peuples colonisés et sous dépendance sera résolu de façon chrétienne. Cette solution concerne aussi bien l'aide aux pays sous-développés que la voie conduisant les petits peuples à disposer d'eux-mêmes. C'est pourquoi il ne nous reste qu'à coopérer à l'élimination pacifique du colonialisme et à nous réjouir de la renaissance des petits peuples. En ce qui concerne les peuples qui ne sont pas encore assez mûrs pour disposer d'eux-mêmes, un système de tutelle sous le contrôle de l'O.N.U. pourrait trouver une application utile.

VII. — Notant avec satisfaction la correspondance de nos vues sur toute une série de problèmes importants de la vie internationale, nous espérons que cette rencontre approfondira encore davantage notre compréhension mutuelle et nous aidera à opposer à l'effrayant Goliath de

l'hostilité aveugle la force lumineuse et audacieuse de David qui, contre le bouclier et la lance, se lèvera au nom de Dieu pour la justice supérieure de la vie, pour la paix et le bonheur des peuples.

A nouveau je répète, comme je le disais déjà à Moscou, que nous sommes prêts à étudier et à méditer toutes voies et moyens permettant de coopérer de façon chrétienne à l'œuvre de la sauvegarde de la paix. Nous pensons que notre accord dans les questions fondamentales du problème de la paix est un facteur de grande importance internationale dans l'œuvre de l'union des chrétiens dans les questions de la paix sur la terre.

Adresse du métropolite Nicolas à l'Assemblée du Conseil National des Églises du Christ

Peu de jours après ces conversations, la délégation russe fut reçue, dans la ville de Toledo, par l'assemblée générale du Conseil national des Églises du Christ qui se réunit chaque année. Au cours de cette réception — qui donna à la délégation l'occasion d'assister aux débats de l'une des sessions de cette assemblée — le métropolite Nicolas prononça une allocution dans laquelle, après avoir rappelé l'occasion et le but du voyage entrepris, déclara :

Au nom des millions de chrétiens composant l'Église Orthodoxe Russe et les autres Églises de notre pays, nous vous prions de transmettre notre salutation fraternelle à tous les chrétiens, à tout le peuple de votre grand pays, en même temps que notre souhait de paix et de prospérité.

Désirer la paix, apporter la paix — cela suffit à justifier la venue de notre délégation. Vous et nous appartenons à différents peuples, nous vivons dans différents pays et dans des conditions différentes et cette circonstance ne fait que renforcer l'attention que nous portons les uns aux autres, car, étant chrétiens, nous ne pouvons pas ne pas sentir une parenté spirituelle, nous ne pouvons pas ne pas nourrir les uns à l'égard des autres des sentiments fraternels dans lesquels nous confirme notre foi dans le Christ Jésus, Seigneur et Sauveur du monde.

Je suis heureux de pouvoir vous dire que cette communauté de sentiments et cette conscience de notre fraternité forment le porche de cette unanimité dans laquelle doit se réaliser la plénitude de la communion chrétienne, bien que nous aient divisés des siècles de malentendu et de toute sorte de différends dans les affaires de ce monde.

Il est incontestable que des causes qui, jusqu'à présent, ont provoqué un certain éloignement entre les chrétiens de nos pays, perdront leur force dans la mesure de notre amour envers le Christ. Mais aimer le Christ et, par amour pour lui, tous les hommes, cela veut dire s'élever au-dessus de toute sorte d'oppositions dans les choses de cette vie, éviter les conflits d'intérêts et ne se causer aucun désagrément les uns aux autres, car dans une vie fondée sur la foi chrétienne, il ne doit plus y avoir ni grec, ni juif, ni esclave, ni homme libre, mais « tout et en tous, le Christ » (Col., III, 11).

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1956. Mai. — *Message pascal* du patriarche de Moscou et de toute la Russie, ALEXIS, pp. 3-4. — *Salutation pascale* adressée aux chefs des Églises autocéphales par le patriarche de Moscou, p. 4. — *Salutation pascale* reçue par le patriarche de Moscou de la part de l'archevêque de Cantorbéry, pp. 4-5. — Présence des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux *réceptions officielles* organisées en l'honneur d'hôtes étrangers, p. 5. — *Chronique de la vie de l'Église : Visites pastorales; jubilé* sacerdotal; *nécrologe*, pp. 6-9. — ÉTIENNE, archevêque de Kharkov, *L'église cathédrale de l'Annonciation à Kharkov* (notice historique sur cette église et sur la vie des évêques dont les dépouilles y sont déposées), pp. 9-12. — *Prédication, La nuit illuminée* (sermon donné à Moscou par le métropolite NICOLAS pendant la nuit de Pâques 1956), pp. 13-16. — *Défense de la paix :* Divers *messages* et *documents* concernant la session extraordinaire du *Conseil mondial pour la paix*, tenu à Stockholm en avril 1956, pp. 17-21. — Métropolite NICOLAS, *Deux discours pour la paix* (le rôle des chrétiens est capital dans la lutte pour la paix, car seuls les chrétiens peuvent provoquer la confiance et le respect mutuels, sans lesquels on ne saurait empêcher les guerres. On met en avant très fortement la pression que les chrétiens peuvent exercer auprès de leurs gouvernements pour les entraîner vers l'entente et l'harmonie dans les relations internationales. Dans les deux discours on mentionne l'intervention du Pape Pie XII (à Noël et Pâques derniers) contre la course aux armements et contre la guerre atomique. Dans le second discours, donné à Moscou devant les militants soviétiques pour la paix, afin de montrer la sincérité de l'engagement des chrétiens dans la lutte pour la paix, on insiste sur l'intérêt que portent à cette cause les catholiques et les protestants : « Il y a de grandes Églises chrétiennes et diverses organisations religieuses, dit le prélat russe,... qui, elles aussi, se préoccupent de la sauvegarde de la paix, mais qui, pour différentes raisons, ne veulent pas s'encadrer dans le *Mouvement mondial pour la paix* »), pp. 22-27. — *Articles :* L. OUSPENSKY, *La Résurrection du Christ* (l'iconographie orientale ne représente pas directement la Résurrection du Christ comme on le fait en Occident et en Russie, depuis la fin du XVIe siècle, sous influence occidentale. En Orient ce mystère est traité en deux sujets : la descente aux enfers et les femmes myrophores se tenant auprès du tombeau du Seigneur. Description de ces deux types d'icones), pp. 28-33. — *Pensées des Pères sur la charité* (choix de textes), pp. 33-37. — I. KIRARIVE, *Le bienheureux Nicodème de la Sainte-Montagne* (note historique sur la vie du moine grec qui vécut entre 1749 et 1809 et qui a été canonisé en 1955 par le patriarche de Constantinople, Athénagore), pp. 37-43. — A. IVANOV, *Une nouvelle édition critique du texte grec du Nouveau Testament* (suite et fin

d'une étude rapide des manuscrits grecs sur lesquels se basent les éditions critiques du Nouveau Testament en Occident), pp. 43-52. — *Une importante rencontre* (compte rendu des conversations menées entre l'Église Orthodoxe russe et des représentants du Conseil national des Églises protestantes des États-Unis d'Amérique, à l'occasion de la visite de ceux-ci en Russie (11-21 mars 1956). — Nous avons donné plus haut la traduction des principaux documents relatifs à cette visite. — Il est intéressant de noter qu'à cette occasion on a annoncé qu'une nouvelle publication théologique périodique est en préparation, *Le Messager théologique*, qui paraîtra deux fois par an. L'espoir a été exprimé, des deux côtés, que seront continuées de pareilles rencontres), pp. 53-73. — *Bibliographie* : A. Serguiéenko, *Recension* du livre de l'évêque vieux-catholique d'Utrecht, A. Rinkel, *La Sainte Eucharistie*, publié en allemand à Amsterdam en 1952, pp. 74-78.

Juin. — *Salutations pascales* reçues par le patriarche de Moscou, Alexis, de la part des chefs des Églises autocéphales, pp. 3-5. — *Décision* du Saint-Synode de l'Église Orthodoxe russe, p. 6. — *Audience* accordée par le patriarche Alexis, au patriarche-catholicos des Arméniens, Vazgen Ier, p. 6. — *Hôtes étrangers* à la Patriarchie de Moscou, pp. 6-7. — Présence des représentants de l'Église Orthodoxe russe aux *réceptions officielles* organisées en l'honneur des hôtes étrangers, p. 7. — *Chronique de la vie de l'Église : Visites pastorales; consécration* d'églises; *bénédiction* de cloches; *nécrologe*, pp. 8-16. — Prof. N. Doktoussov, *Une soutenance de thèse de doctorat* (le 18 avril 1955, devant l'Académie de théologie de Moscou, A. Ivanov a défendu sa thèse de maîtrise en théologie. Le candidat, déjà professeur au même institut, avait choisi comme sujet et a traité *Les éditions critiques du texte du Nouveau Testament et le texte reçu dans l'Église Orthodoxe*. Le dessein de la thèse était de montrer les avantages du texte utilisé par l'Église Orthodoxe sur celui des éditions critiques du Nouveau Testament faites en Occident), pp. 16-17. — *Prédication : Le Mont des Oliviers* (sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas), pp. 18-21. — *Défense de la paix* : Métropolite Nicolas, *La paix et l'amitié entre les peuples* (conférence donnée à Oslo, le 2 mars 1956; exposé des vues habituelles du haut prélat russe sur ce problème), pp. 22-31. — Idem, *A la session extraordinaire* du Conseil mondial pour la paix (relation sur les travaux et les rencontres faites par le hiérarque russe à l'occasion de la conférence des *Partisans de la paix*, tenue à Stockholm en avril 1956), pp. 31-36. — R. Dniéprov, *Vers l'arbre de vie fleuri* (commentaire de l'exposé donné par le métropolite Nicolas à la session de Stockholm du *Conseil mondial pour la paix*), pp. 36-39. — N. Iakovliev, *La voix des défenseurs de la vérité* (note au sujet des messages émanant de la session de Stockholm), pp. 39-40. — *Articles* : Métropolite Nestor, *Joyeuse fête de Pâques* (souvenir d'une fête de Pâques que l'auteur a passée comme aumônier dans une très pauvre léproserie, perdue dans le Kamtchatka), pp. 41-42. — I. Ephimov, *L'Ascension du Seigneur dans les œuvres des hymnologues chrétiens* (notice sur la fête de l'Ascension selon l'office byzantin), pp. 43-44. — I. Potapov, *L'office des défunts, la veille de la Pentecôte* (note sur la prière pour les morts selon la liturgie byzantine), pp. 44-45. — P. Victorov, *Saisie des vérités dogmatiques par la conscience humaine* (le but de la révélation des vérités divines est de faire entrer l'homme dans les pensées de Dieu et de le sauver ainsi en redressant son esprit ravagé par le péché. Ce but n'est atteint que si l'homme reçoit ces vérités, non seulement avec son intelligence, mais avec tous ses sentiments, sa volonté et dans toute sa vie), pp. 46-54. — A. Ivanov, *L'Église Orthodoxe russe et l'Orient orthodoxe* (dès la chute de Constantinople, l'Église Orthodoxe russe a commencé de donner des subsides matériels aux orthodoxes soumis aux Turcs. Plus tard,

devenue patriarchie et bien affermie, elle a été un appui moral pour ces chrétiens et quand la Russie devint protectrice des chrétiens se trouvant dans l'Empire ottoman, elle les a aidés aussi du point de vue de l'instruction), pp. 55-62. — M. VINOGRADOV, *L'Église Orthodoxe et la confession anglicane après la première guerre mondiale* (bref aperçu sur les rencontres théologiques qui ont eu lieu entre les orthodoxes et les anglicans depuis 1920; l'auteur insiste sur les contacts de l'Église Orthodoxe russe avec les anglicans, contacts repris surtout par la visite qu'une délégation de théologiens russes a faite en Angleterre en 1955), pp. 62-66. — I. CHABATINE, *Autour de l'histoire des relations entre les Églises Orthodoxes serbe et russe* (pendant la domination turque puis sous les Autrichiens, l'Église serbe a trouvé un précieux appui auprès de l'Église russe, qui lui fournit des manuscrits religieux, plus tard des livres liturgiques et au début du XVIIIe siècles des maîtres pour les écoles. L'auteur insiste sur les visites mutuelles qui ont lieu depuis la dernière guerre entre les deux Églises. Par contre, il ne fait qu'une allusion au « complexe et pénible problème du Synode de Karlowitz »), pp. 67-75. — *Vie des autres confessions* : P. KHARLAMOV, *A la mémoire de John Birkbeck* (note sur la vie et l'œuvre de ce théologien anglican qui connaissait et aimait profondément l'Orthodoxie russe), pp. 76-79.

Juillet. — *Salutations pascales* reçues par le patriarche ALEXIS de la part des chefs des Églises Orthodoxes autocéphales, pp. 3-6. — *Vœux de Pâques* reçus par le métropolite de Kroutitsa, NICOLAS, pp. 6-10. — Échange de télégrammes entre les hauts prélats russes et le patriarche de Bulgarie, CYRILLE, à l'occasion de la fête de celui-ci, pp. 10-11. — *Lettre officielle* du nouveau chef de l'Église Orthodoxe de Grèce, l'archevêque Dorothée, faisant part de sa nomination, et réponse du patriarche de Moscou, pp. 11-13. — *Décisions* du Saint-Synode, p. 13. — *Hôtes étrangers* à la patriarchie de Moscou, p. 14. — Présence de représentants de l'Église Orthodoxe russe aux *réceptions officielles* organisées en l'honneur d'hôtes étrangers, p. 14. — *Communiqués officiels* concernant le départ et le retour de la délégation Orthodoxe russe qui a rendu visite aux Églises protestantes des États-Unis d'Amérique (1er-14 juin 1956), pp. 14-15. — *Départ* en Allemagne Occidentale d'une groupe de théologiens russes (invités par l'Église évangélique), pp. 16. — *Vie de l'Église* : Visites pastorales; *nécrologe* (mort du métropolite de Novosibirsk et de Barnaoul, Barthélemy), pp. 17-22). — *Nomination et consécration* de l'archim. DONAT (Schtchégolsky) comme évêque de Biisk, vicariat du diocèse de Novosibirsk, pp. 22-23. — *Discours* du patriarche à l'occasion de cette consécration, p. 24. — Hiérom. NICODÈME (Rotom), *Lettre de Palestine* (nouvelles de la mission Orthodoxe russe de Jérusalem), pp. 25-26. — Archim. PIMÉN, *Fête à Jaffa* (solennité dans une église de Jaffa, église qui appartient à la mission russe de Jérusalem), p. 26. — Evêque MICHEL, *L'église cathédrale de la Dormition à Smolensk* (description de cette église et aperçu sur son histoire), pp. 28-33. — *Prédication* : Métropolite NICOLAS, *La semence* (sermon donné à Moscou), pp. 34-37. — Défense de la paix : A. OSSIPOV, *Les pacificateurs dans l'Ancien Testament* (réflexion sur quelques faits et textes de l'Ancien Testament se rapportant à la paix), pp. 38-39. — *Pensées des Pères sur l'amour de la paix chez les chrétiens*, pp. 40-41. — Prot. N. KHARIOUZOV, *Sur le désarmement, réflexions d'un prêtre Orthodoxe* (le principe chrétien qui exige et impose l'unité entre les hommes par la charité fraternelle rend nécessaire le désarmement), pp. 42-43. — *Articles* : L. OUSPENSKY, *Autour du problème de la représentation de la Résurrection du Christ* (l'auteur veut montrer que le canon iconographique oriental qui interdit la représentation de la Résurrection sous la forme du Christ sortant du tombeau est conforme aux récits des Évangiles et plus digne de ce grand mystère de la

foi), pp. 44-45. — I. Potapov, *Le puits de Jacob* (paraphrase de l'épisode de la Samaritaine), pp. 45-47. — Hiérom. Jean, *La hache spirituelle* (réflexions sur les avantages de la pénitence à l'occasion de la fête de la nativité de saint Jean le Précurseur), pp. 47-48. — Prot. I. Ephimov, *Le reniement de l'apôtre Pierre* (bref et substantiel commentaire biblique, où cependant le texte de Jean, ch. xxi, est vu toujours seulement comme une réhabilitation de saint Pierre), pp. 48-51. — Prot. I. Ephimov, *La conversion de Saul* (commentaire bref du récit de la conversion de saint Paul), pp. 51-53. — P. Kharlamov, *La discipline de la pénitence dans l'ancienne Russie* (travail bien documenté qui retrace les grandes étapes de la discipline de la pénitence en Russie. Au début des règles sévères prescrivaient de longs jeûnes et prières avant de se présenter au sacrement de pénitence et recevoir ensuite la sainte Eucharistie. On le faisait trois fois par an et à partir du XIVe siècle quand fut introduit le jeûne qui précède la fête de la Dormition, quatre fois. Mais la discipline se relâchant peu à peu on est arrivé, au XVIIIe siècle, à se contenter de l'exiger une seule fois par an, pp. 54-57. — A. Ivanov, *L'Église Orthodoxe russe et l'Orient Orthodoxe* (suite de l'article du numéro précédent; traite les rapports depuis 1900. Jusqu'en 1918 on note les pourparlers avec le patriarche de Constantinople, Joachim, lors de la lettre encyclique envoyée par celui-ci en 1902; autre fait rappelé : le voyage en Russie, en 1913, du patriarche d'Antioche, Grégoire, qui à Novgorod consacra comme évêque l'actuel patriarche Alexis, et à Moscou fut salué à l'académie par le séminariste Boris Iarouchévitch, l'actuel métropolite de Kroutitsa, Nicolas. En dehors de cela on se communiquait entre les diverses Églises des nouvelles et de la littérature théologique; on envoyait des étudiants en Russie; enfin l'aide matérielle. Pour l'époque d'entre les deux guerres l'auteur impute aux mesures et décisions vexatoires prises par le patriarche œcuménique à l'égard de l'Église russe le refroidissement des relations entre ces deux autocéphalies. On mentionne par contre l'appui venu d'Antioche et d'Alexandrie pendant la guerre et les fréquentes visites faites en U.R.S.S. par les chefs des Églises autocéphales Orthodoxes), pp. 58-63. — I. Bélievtzev, *L'évangéliaire d'Ostromir* (aperçu sur les péripéties historiques et description du plus beau manuscrit écrit en Russie en 1056-1057), pp. 64-68. — *Vie des Églises Orthodoxes autocéphales : Décès* de l'archevêque d'Athènes, Spyridon, intronisation de son successeur, l'archevêque Dorothée, pp. 69-70. — Métropolite Nicolas, *Aux solennités ecclésiastiques de Tchécoslovaquie* (élection et intronisation du Métropolite de Prague et de toute la Tchécoslovaquie, Jean (Michel Ivanovitch Kouchtine), originaire du diocèse de Rostov), pp. 71-75. — *Bibliographie* : A. Ossipov, *La Bible* (recension de l'édition faite en 1956 par la patriarchie de Moscou), pp. 76-78.

Août. — *Télégramme* envoyé au patriarche Alexis par le métropolite Élie Salybi, p. 3. — *Lettre* du Conseil national des Églises des États-Unis (adressée au patriarche Alexis après la visite faite en Amérique par une délégation orthodoxe russe. On apprécie les résultats acquis et on souligne qu'il reste encore beaucoup à faire en vue de la compréhension mutuelle), pp. 3-4. — *Lettres* du même Conseil des Églises des États-Unis (adressées au métropolite Nicolas et aux membres de la délégation russe), pp. 4-5. — *Communiqué officiel* de l'arrivée à Moscou d'une délégation anglicane, pour des conversations théologiques, p. 5. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales; nomination de l'archim. Alexis (Konopliév) comme évêque de Molotov et Solykamsk, discours du patriarche Alexis à cette occasion, pp. 6-10. — *Vie des séminaires* : Solennités de fin d'année scolaire (aux séminaires de Léningrad, Odessa, Saratov, Minsk, Stavropol et en Volhynie. A l'Académie de Léningrad on mentionne deux thèses qui ont été très appréciées. Une thèse de théologie positive pré-

sentait : *La doctrine de l'économie du salut selon la Théologie byzantine : Nicolas Méthon, Nic. Cabasilas et Nicétas Choniates;* l'auteur, l'hiérom. Paul Tchérémoukhine fut promu ensuite à la chaire d'Histoire ancienne de l'Église, à l'Académie de Léningrad. Une thèse du domaine de la liturgie fut présentée par Grégoire Skobiéia sur le sujet *Histoire du rite de la petite bénédiction de l'eau* (celle du mois d'août, par opposition à celle de l'Épiphanie, appelée la grande) *dans les Églises grecque et russe.* Un exemplaire de la Bible fut donné à ceux qui finissaient leurs études; les autres années on donnait surtout *Le patriarche Serge et son héritage spirituel.* Pour le seul séminaire de Saratov, on nous dit que quatorze étudiants des grandes classes ont reçu le diaconat et treize élèves sont devenus prêtres pendant l'année), pp. 11-15. — N. Iakovliev, *L'église Saint-Jean le Guerrier* (note historique sur une église de Moscou), pp. 15-17. — *Prédication : La loi de vie* (sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas), pp. 18-20. — *Défense de la paix :* Documents du *Conseil mondial pour la paix*, pp. 21-22. — Métropolite Nicolas, *Jours historiques inoubliables* (reportage sur le voyage fait aux États-Unis d'Amérique par une délégation russe invitée par le Conseil national des Églises du Christ. Cette visite eut lieu en juin 1956 et répondait à la visite faite à Moscou — mars 1956 — par une délégation américaine. Très touché de l'accueil rencontré dans toutes les villes où des conversations ont eu lieu, le prélat est très satisfait du résultat des entretiens. Le communiqué publié par le Dr Blake, avec l'approbation et l'accord de la délégation russe, souligne lui aussi que le résultat est plus positif que ne l'était celui de la première rencontre à Moscou. Des conversations ont eu lieu sur les thèmes suivants : Les résultats du voyage fait à Moscou en mars 1956 par la délégation ecclésiastique américaine; Morale matérialiste et morale chrétienne; Les missions extérieures des Églises du Christ d'U.S.A. et de l'U.R.S.S.; La liberté dont jouit l'Église pour accomplir sa mission, en Union soviétique et aux États-Unis; L'apologétique chrétienne et la mentalité actuelle; La formation théologique et ses visées, en Union soviétique et en Amérique; Quelles formes prendront les rapports entre les deux Églises dans l'avenir et surtout, très souvent abordé, le problème de la paix. Sur ce dernier, les déclarations et les communications faites par le métropolite Nicolas sont publiées en appendice. Du côté russe on s'efforce de répondre à la réserve exprimée à Moscou par les Américains quant au problème de la paix, à savoir que la paix ne saurait exister sans la liberté et sans la justice et le respect de la personne humaine. Il est à remarquer que seuls les documents qui regardent le problème de la paix sont publiés), pp. 22-43. — *Articles :* Prot. I. Potapov, *Le mont Thabor* (petit commentaire sur la Transfiguration du Seigneur), pp. 44-46. — P. Victorov, *Sur la connaissance orthodoxe du dogme* (article assez polémique qui veut montrer pourquoi il est impossible, d'après la théologie orthodoxe, de proclamer de nouveaux dogmes. Les dogmes étant, en somme, la connaissance vivante de Dieu apportée par Jésus-Christ, l'Église ne peut les changer, en retrancher ou en ajouter. Si elle le faisait, elle toucherait par là au salut des chrétiens; en déclarant un dogme nouveau elle signifierait que ceux qui, précédemment, ne l'ont pas explicitement affirmé, ont été ou hérétiques ou n'ont connu qu'un salut incomplet. En fin d'article cependant, on distingue le dogme comme vérité profonde dont on vit sans l'avoir exprimé et la formulation, qui peut être découverte par l'Église, au long de son histoire, la théologie et la vie chrétienne aidant), pp. 46-53. — Hiérom. Paul (Tchérémoukhine), *L'identité entre perfection et salut* (après une analyse des rapports entre les œuvres et la rédemption, l'auteur conclut que le salut et les œuvres ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité qui est l'union au Christ. L'article se présente comme une chaîne de citations judicieusement choisies; son intérêt

réside dans le fait que l'auteur vient de terminer ses études à l'Académie de Léningrad où, en juin 1956, il a présenté une thèse sur le même sujet, voir le titre noté plus haut), pp. 53-59. — Hiérom. ATHANASE (Kouduk), *Le culte des saintes reliques* (étude sur l'origine historique, les critères de discernement et le rôle liturgique de ce culte. Cet article aussi est le travail d'un jeune théologien), pp. 59-63. — *Vie des Églises autocéphales* : I. KHIBARINE, *Le troisième anniversaire du rétablissement du patriarcat en Bulgarie*, pp. 64-65. — *Vie des autres confessions* : L. PARHSKIJ, *Voyage en Allemagne Occidentale* (reportage sur les rencontres et les exposés faits en Allemagne Occidentale par une délégation orthodoxe russe invitée par l'Église Évangélique, juin 1956), pp. 66-67. — Dr Hans IVAND, *Fragment d'une lettre* (envoyée au métropolite Nicolas après la visite des théologiens russes. Remercie et souligne l'intérêt immense suscité par ces contacts), pp. 67-68. — N. OUSPENSKY, *La liturgie de l'Église Anglicane* (description de l'ordo des diverses célébrations liturgiques anglicanes; l'auteur souligne la sobriété de la prière anglicane, son attachement à l'Écriture; il conclut en affirmant que cette diversité rituelle n'est point un obstacle au rapprochement entre les deux Églises), pp. 68-80.

Septembre. — *Partie officielle : Décisions* du Saint-Synode, p. 3. — *Télégrammes* reçus par le métropolite NICOLAS et le patriarche ALEXIS, pp. 3-4. — *Arrivée de la délégation protestante de l'Église-Unie du Canada* (visite en U.R.S.S. en août 1956), p. 5. — Ernest LONG, *Déclaration* (impressions sur les choses vues en Russie à l'occasion de ce voyage), pp. 5-6. — *Hôtes étrangers à* la Patriarchie de Moscou, pp. 6-7. — *Présence* des représentants de l'Église Orthodoxe russe *aux réceptions officielles* organisées en honneur d'hôtes étrangers, pp. 7-8. — Vie de l'Église : *Nomination et consécration* de l'archim. LÉONCE (Fadéevitch Bondari) comme évêque de Bobrouisk, vicariat de l'évêché de Minsk, pp. 9-12. — *Visites pastorales; nécrologe*, pp. 13-15. — Prot M. ZERNOV, *Séjour en U.R.S.S. du métropolite de Beyrouth, Élie Salybi* (reportage sur les solennités, réceptions et discours qui ont eu lieu à l'occasion de la visite faite à l'Église Orthodoxe Russe par le métropolite du Liban, 21 juin-13 juillet 1956), pp. 16-21. — N. P...NINE, *Autour du séjour de la délégation Orthodoxe russe en Amérique* (reproduction d'un article paru dans la presse russe aux États-Unis; description très enthousiaste de la messe solennelle célébrée par le métropolite Nicolas à New-York; le sermon du prélat russe a fait une très grande impression), pp. 21-22. — Métropolite NICOLAS, *Solution d'un doute* (à l'occasion de la visite en Amérique, on a exposé à l'évêque russe le cas de certains membres du clergé russe qui sont gênés par la disposition prise en 1927 par le Métropolite Serge demandant au clergé russe de l'étranger une déclaration de loyauté à l'égard du gouvernement soviétique. La déclaration devrait être personnelle et par écrit. Certains sentent cette exigence contraire à leur loyauté envers le pays dont ils sont citoyens. En réponse le métropolite a affirmé que ladite disposition était prise en rapport avec les circonstances de ce temps-là et que depuis longtemps elle n'est plus en vigueur), pp. 22-23. — Prot. N. DZITCHKOVSKY, *Le monastère du Saint-Esprit à Vilna* (note historique et reportage sur les solennités de la fête de ce monastère), pp. 23-24. — *Rencontre de théologiens* : Ev. MICHEL, *Une délégation de théologiens anglicans en Union soviétique* (les documents donnés sur cette rencontre forment l'intérêt particulier de ce numéro. D'abord un reportage sur les visites et réceptions organisées en honneur des éminents théologiens anglicans; signe l'évêque Michel de Smolensk et Dorogoboug, chef de la délégation russe lors de ces conversations et qui s'impose comme le meilleur théologien actuel du Patriarcat russe. Un communiqué d'information donne ensuite l'ordre du jour des six journées de conversations; parmi les questions ayant fait l'objet des rapports et des discus-

sions on note : Les relations entre les deux Églises; Doctrine de l'Église : Dogme et doctrine et leur formulation; Les sources de la Révélation; Le symbole de foi et les conciles; Les sacrements et le culte. Un bref résumé nous donne les grandes lignes des discussions qui ont suivi les exposés. On constate dans l'ensemble accord et convergence de vues, nuance propre à chacun dans la façon d'envisager Écriture et Tradition, diversité plus marquée à propos du *Filioque* et surtout en ce qui concerne le culte. Un rapport anglican ainsi libellé : *Coutumes Orthodoxes qui peuvent présenter des difficultés pour les anglicans*, montre que la confrontation a été ouverte et courageuse. Notons ici même, les exposés des théologiens russes présentés à l'occasion de la rencontre et dont le texte est publié ici sous la rubrique *Articles* : A. Ossipov, *Sur la sainte Écriture;* Prot. A. Vétiéliév, *Doctrine et opinion* (en abrégé); Prot. V. Borovoï, *Les Symboles de foi et les Conciles*, pp. 24-37, 47-62. — *Prédication :* Métropolite Nicolas, *Source d'accusation* (sermon donné à Moscou en la fête de l'Exaltation de la Croix, 14 septembre), pp. 38-41. — *Défense de la paix :* R. Dniéprov, *L'année des bons signes* (aperçu sur les démarches entreprises en faveur de la paix depuis la conférence de Genève), pp. 42-44. — N. Khariouzov, *Signe du temps* (réflexions sur le devoir qu'ont les chrétiens de lutter pour la paix), pp. 45-46. — I. N. Chabatine, *Un important jubilé* (étude riche et documentée sur la signification et l'importance de l'œuvre historique du bienheureux Nestor le Chroniqueur, à l'occasion du neuvième centenaire de sa naissance), pp. 62-76. — *Vie des confessions hétérodoxes : Session du Comité central du Conseil œcuménique des Églises* (reproduction du communiqué publié par les *Izvestija* au sujet de la session de ce Comité qui a eu lieu en Hongrie, août 1956), p. 77. — *Bibliographie :* A. Ossipov, Recension du *Petit Manuel orthodoxe de prières* (Moscou, 1955) et de l'édition russe récente du Nouveau Testament et des Psaumes (Moscou, 1956), pp. 78-79.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

I

ÉCRITURE ET TRADITION
à propos de publications protestantes récentes

Ces dernières années plusieurs ouvrages ont paru du côté protestant sur le problème de l'Écriture et de la Tradition. Ils constituent pour le catholique une invitation à dire son mot en la matière. Le présent article ne vise pas à être exhaustif, ni dans la bibliographie, ni dans la présentation résumée des vues développées par les publications qu'il mentionnera, ni dans la réponse qui opposerait aux vues protestantes une vue catholique du problème débattu[1]. Ce qui est tenté ici est un dialogue, qui pourra, comme tout dialogue, présenter quelque décousu. Une étude plus systématique aurait son intérêt, mais comporterait aussi le danger de poser un monolithe catholique à côté de monolithes protestants, sans qu'un véritable échange d'idées soit intervenu. Cependant les catholiques ont intérêt pour profiter de leurs critiques, à savoir comment les voient leurs frères protestants; réciproquement les protestants gagneront à savoir ce qui, dans l'image du catholicisme qu'ils tendent à leurs frères séparés, paraît à ceux-ci une déformation de la réalité.

Ainsi des affirmations sur des points de détails, des appréciations parfois sévères provoqueront une mise au point, un complément d'information, une rectification, la présentation d'un point de vue catholique sur le sujet touché. Finalement deux questions plus générales seront examinées à la lumière de l'Écriture : tout d'abord le principe que l'Écriture est la seule règle de foi, puis la doctrine de l'Assomption de Marie, proclamée dogme de foi par Pie XII en 1950.

1. On pourra lire G. Dejaifve, *Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain*, dans *Nouv. Rev. Th.*, 78 (1956), pp. 33-49, et *Bible, Tradition et Magistère dans la théologie catholique*, pp. 135-151. Le premier article présente les ouvrages récents de G. Ebeling et G. Gloege.

1. — Quelques publications récentes

H. Diem a produit ces dernières années une œuvre méthodologique considérable. Deux volumes : *La théologie, science ecclésiale* et *Dogmatique. Sa voie entre historisme et existentialisme*[2], sont les étapes d'une introduction aux problèmes théologiques et cherchent à définir une méthode théologique soumettant la prédication de l'Église au contrôle constant de l'Écriture. L'ample information de l'auteur lui permet d'entrer en dialogue avec tous les grands noms de la science exégétique et théologique d'outre-Rhin, pour illustrer sa pensée par une citation ou la définir plus précisément par opposition.

Le présent aperçu ne peut songer à évoquer toute la richesse de vues et d'informations contenues dans ces publications. Il se bornera, sans même prétendre être complet, à ce qui concerne le thème : Écriture et Tradition, sur lequel sont revenues deux courtes brochures : *Questions fondamentales de l'herméneutique biblique* et *Le problème du canon scripturaire*.

H. Diem décrit ce qu'est la voie de la théologie catholique, en faisant preuve d'une bonne connaissance, malgré quelques défaillances[3], des textes officiels qui l'expriment. La théologie, dans l'Église romaine, possède une certaine liberté, réelle, mais à l'intérieur de limites constituées par les décisions d'un magistère culminant dans la personne du pape. Elle peut donc préparer ces décisions par son travail propre, puis les exposer, les justifier par des preuves tirées de l'Écriture ou de la Tradition, en manifester l'harmonie soit entre elles, soit avec les vérités de la théologie naturelle. Mais elle ne peut pas les mettre en question, car le magistère jouit de l'infaillibilité, non sans doute pour proposer

2. H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, München, Kaiser Verlag, 1952, 280 pp. — *Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, 1955, 314 pp. On y joindra *Grundfragen der biblischen Hermeneutik*, 1950, 56 pp., et *Das Problem des Schriftkanons*, 1952, 23 pp. Dans les citations ultérieures seul le premier mot du titre sera mentionné. J'ai donné un compte rendu des deux brochures dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, 37 (1953), pp. 258-259.

3. Il est très compréhensible qu'un protestant ne s'arrête pas longuement à scruter les documents de l'autorité catholique. Mais si rien ne l'oblige à les étudier attentivement, il serait plus prudent de s'abstenir d'une polémique de seconde main à leur sujet. Il est regrettable que H. Diem (*Theologie*, pp. 192-193), sur la foi d'un ouvrage de E. Wolff, que je n'ai pas à ma disposition, s'en prenne à la doctrine catholique sur l'état originel, sanctionnée par les définitions du Concile de Trente. Les références précises qui sont données (Sess. V, Decr. super pecc. orig., 1, Denz. 788. — Sess. V, Decr. super pecc. et decr. de justificatione) (*sic*; en réalité le décret sur la justification ne fut porté qu'à la session VI, mais cela n'a ici aucune importance) feront croire à tout lecteur non averti que les décrets en question contiennent et sanctionnent toutes les expressions latines relevées par E. Wolff, cité par H. Diem : « status rectitudinis bzw. justitiae originalis, rectitudo, donum integritatis, donum impassibilitatis, donum scientiae, donum perfecti dominii ». En réalité, le Concile dit seulement : « Sanctitatem et justitiam in qua constitus fuerat » (Denz. 788), « innocentiam » (Denz. 793) et n'a pas ailleurs d'expressions plus précises, même pas celle de grâce sanctifiante. Comme à l'ordinaire, le Concile s'est tenu dans une certaine imprécision par rapport aux élaborations théologiques techniques, d'ailleurs variées, des docteurs.

de nouvelles révélations, mais pour expliquer et interpréter ce qui est déjà révélé. Ainsi Dieu a lié sa parole à l'Église. Et c'est là le reproche décisif que H. D. adresse à l'Église catholique romaine.

Une église animée d'une pareille conception ne peut plus prêcher, annoncer la justification de l'impie et ainsi éviter de se renfermer dans un monologue avec elle-même. Elle s'est incorporé la parole de Dieu et cette parole ne peut plus lui être adressée pour la critiquer et la juger[4]. Le Christ est mis à la chaîne de la tradition et du magistère[5].

Ces formules incisives veulent sans doute exprimer une objection sans réplique, une condamnation qu'il suffit d'énoncer pour que la nécessité en éclate aux yeux. Seulement l'énormité du reproche risque de ne pas correspondre à la situation réelle. Un catholique croit que dans l'ensemble l'Église s'acquitte fidèlement de sa mission d'annoncer le message divin; il croit que dans certains cas bien délimités (définitions des conciles et des papes) elle tranche infailliblement les controverses doctrinales. Mais il ne croit nullement que chacune des décisions prises par l'autorité soit à jamais irréformable, ni même en tout irréprochable. Le besoin de réforme dans l'Église est continuel, bien que l'appel à la réforme doive être, aux yeux d'un catholique, lancé sans mettre en cause l'unité actuellement donnée de la foi et de l'obéissance[6].

Il sera donc utile ici de donner un exemple de ce que peut être une prédication fondée sur l'Écriture et adressée à l'Église pour l'exhorter au repentir et à la réforme. Il est malheureusement impossible de citer en entier un texte qui fera, sans doute, apparaître l'exagération caricaturale du grief articulé par H. D. Il s'agit d'une admonition adressée aux membres du concile de Trente pour préciser l'esprit dans lequel devait être entreprise l'œuvre (de définition doctrinale plus précise et simultanément de réforme morale et disciplinaire) qu'ils avaient à entreprendre. L'auteur en était le cardinal Reginald Pole, mais elle fut lue anonymement par le secrétaire au nom des trois légats du pape[7].

En exhortant ses auditeurs, l'orateur déclare qu'il s'exhorte aussi lui-même (548, 31). Les maux présents nous sont arrivés, dit-il, parce que nous avons abandonné la source d'eaux vives (549, 11; cf. Jér., II, 13). Ceux qui auraient dû cultiver le champ du Seigneur sont coupables si par leur négligence les épines s'y sont multipliées (555, 10). Les pasteurs sont les seuls responsables de la décadence de la discipline (550, 22). Les violences faites à l'Église de l'extérieur ne font qu'imiter celles des mauvais pasteurs (550, 26). Les membres du concile invoqueraient

4. *Theologie*, p. 20; *Dogmatik*, pp. 190-191; *Problem*, pp. 10-11.
5. *Theologie*, p. 146; *Grundfragen*, p. 7.
6. On consultera sur ce point Y. M. J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1950.
7. Le texte intégral se trouve dans la grande édition de la *Goerresgesellschaft*, *Concilium Tridentinum*, t. IV : Actorum pars prima, pp. 544-553. La lecture de cette admonition au début de la seconde session (7 janvier 1546) causa une profonde impression sur l'assemblée; cf. A. Duval, *Une exhortation du cardinal Pole*, dans *La Vie Spirituelle*, 73 (1945, 2), pp. 597-605. Nous pouvons ajouter que les protestations de la Réforme, sans avoir été les seules, ont certainement beaucoup fait pour disposer les esprits à entendre le langage de Pole.

vainement le Saint-Esprit, s'ils ne commençaient par reconnaître leurs fautes, car le premier effet du Saint-Esprit, quand il entre dans une âme, est de la condamner elle et le monde pour leurs péchés (551, 15; cf. Jean, XVI, 8).

Ainsi la parole de Dieu n'est-elle pas aussi radicalement liée et réduite au silence dans l'Église romaine que H. D. se l'imagine. Laissant donc de côté un reproche vraiment un peu trop gros, voyons comment l'auteur se représente l'action de cette parole. C'est dans une prédication que le Saint-Esprit éveille la foi dans le cœur de l'auditeur. Le prédicateur annonce un message, appelle à prendre position par la foi. Il part d'un certain donné, dont sa prédication est le développement et l'actualisation. Au temps des apôtres il y avait une tradition apostolique, un message accepté en bloc, auquel l'apôtre pouvait se référer, quand il écrivait une lettre[8]. A la mort des apôtres ce message, qui avait jusque là été transmis surtout de manière orale, a pu être conservé oralement par leurs disciples et les disciples de ceux-ci. Mais bientôt l'apparition de la gnose mit en opposition tradition et tradition. Il n'y avait dès lors pas d'autre issue que de s'en tenir à la tradition écrite[9].

Cette conception fait remonter à une décision postérieure aux apôtres la structure actuelle de la foi et de la prédication, avec le lien strict à l'Écriture seule qui leur est attribué. H. D. retombe ainsi sur la position d'O. Cullmann, qu'il a étudiée et critiquée[10]. Il y a une différence toutefois. O. Cullmann semble penser à une décision officielle de l'Église et H. D. lui demande par quel organe cette décision a été prise au second siècle. Lui-même envisage un fait indéfiniment répété. Il n'y a pas d'autre critère de la valeur canonique d'un livre sinon le fait que l'Église entend en lui la parole de Dieu et non pas en d'autres. Ceci élimine la prétention d'une autorité à proclamer comme canonique une liste de livres, liste qui serait l'enseignement de cette autorité et qu'il faudrait d'abord accepter avant de prendre connaissance du contenu de ces livres[11].

On peut se demander si cette conception répond bien à la situation que nous fait connaître le Nouveau Testament lui-même et que H. D. a caractérisée heureusement. Le Christ et les apôtres s'adressent à des auditeurs croyants qui reçoivent déjà les Écritures. S'il y a conflit, c'est dans l'interprétation. La nouvelle doctrine prétend arracher l'Écriture aux Juifs, en leur montrant qu'ils sont condamnés par elle[12]. Ainsi le Christ et les apôtres s'appuient sur les livres de l'Ancien Testament

8. *Dogmatik*, pp. 159-167; cf. *Problem*, p. 12.

9. *Dogmatik*, pp. 168-170.

10. *Dogmatik*, pp. 187-190. H. Diem estime que les expressions de O. Cullmann conduisent à concevoir le caractère immédiat de la révélation scripturaire comme résultant d'une dictée verbale (p. 189). En réalité, les explications données dans *La Tradition* (éd. fr., pp. 34 et 39) montrent bien que Cullmann n'entend nullement nier l'élément humain constitué par la personnalité des apôtres.

11. *Theologie*, p. 86; *Dogmatik*, p. 191; *Problem*, pp. 15-16.

12. *Theologie*, p. 73. H. Diem a insisté à juste titre sur le lien organique unissant le message chrétien et l'Ancien Testament. Il a ainsi donné toute sa dimension au problème de l'Écriture. Voir surtout *Theologie*, pp. 72-82 : Das Zeugnis der Schrift, et *Dogmatik*, pp. 132-145 : Jesus der Christus des Alten Testaments.

comme sur une autorité déjà reconnue, antérieurement à la compréhension que l'on a du contenu. Ils ne supposent pas que leurs auditeurs veuillent leur répondre que ces livres ne leur disent rien à eux personnellement. En d'autres termes la communauté juive reçoit une collection de livres saints et canoniques; elle les scrute pour y trouver l'expression de la volonté de Dieu Cette attitude est reprise par la jeune Église chrétienne au temps des apôtres. La théorie du canon, comme d'un fait purement contingent et qu'il faut se garder de vouloir transformer en doctrine, présentée par H. D. aboutit à supposer un statut de l'Écriture différent de celui attesté par l'Écriture elle-même.

Les paragraphes consacrés à la tradition dans l'église romaine et l'église évangélique se liront avec intérêt [13]. En ce qui concerne la première on pourrait souhaiter que la distinction soit mieux faite entre la tradition apostolique, constitutive, et la tradition ecclésiatique ultérieure, susceptible éventuellement de modification. Il est vrai qu'en fait la tradition apostolique ne se laisse pas saisir en dehors d'institutions, de pratiques liturgiques, de coutumes postérieures, à la formation desquelles elle a contribué. Mais cette difficulté de fait ne doit pas amener à la conclusion que l'église romaine se considère comme liée par des précédents qui relèveraient de la routine. De même la prétention du magistère à interpréter l'Écriture est bien réelle, mais en fait ne s'exerce de manière rigoureusement normative que très rarement. En dehors d'un petit nombre de cas la situation de l'exégèse catholique ne ressemble pas à celle que la lecture de H. D. ferait imaginer. Il y a là sans doute quelque chose qui ne peut être bien connu que du dedans et l'on ne fera pas grief à l'auteur d'en parler simplement d'après des textes. Le lecteur catholique pensera plutôt à profiter de l'information qui lui est donnée sur la place de la tradition dans l'église réformée : aux yeux de H. D. il s'agit d'une tentation ou d'une rechute, par imitation plus ou moins inconsciente de l'église romaine.

On pourrait continuer à l'infini l'examen de ces livres, y relever les déformations plus ou moins caractérisées des conceptions catholiques. Quelques points plus spécialement importants ont été signalés ici. Mais il est juste, en terminant cet aperçu bien incomplet, de dire tout le profit que l'on retire du contact avec un esprit si pénétrant et largement informé et la stimulation bienfaisante qu'apportent ces critiques.

L'étude d'O. Cullmann sur *la Tradition* [14] a suscité un vif intérêt chez les lecteurs catholiques. Venant d'un exégète connu, présentant plus d'un point de contact avec la pensée catholique, elle était apte à favoriser le dialogue œcuménique. Pour l'auteur, en effet, il y a une nécessité pratique de la tradition, en ce sens que tout lecteur de l'Écriture est bien obligé de recourir à l'aide de ceux qui l'ont lue avant lui et de profiter de

13. *Theologie*, pp. 139-157.

14. O. Cullmann, *La tradition*. Problème exégétique, historique et théologique, 1953, 54 pp. Col. Cahiers théologiques, n° 33. Cet ouvrage reproduit deux articles parus, l'un dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1950, pp. 12 ss., l'autre dans *Dieu Vivant*, n° 23 (1953), pp. 47 ss. Une édition allemande a paru en 1954 : *Tradition*.

leurs lumières, sans être pourtant définitivement lié à leur interprétation.

Divisé en trois chapitres, l'ouvrage progresse méthodiquement. Un premier chapitre se propose d'établir qu'il y a une tradition apostolique faisant autorité, parce que le Seigneur glorifié est à l'œuvre dans le témoignage des apôtres. Celui-ci transmet l'interprétation de l'Ancien Testament et plus largement le message du salut que le Christ a substitué à la tradition des rabbins, déclarée doctrine purement humaine. Le deuxième chapitre insiste sur l'unicité de l'apostolat. Il n'y a pas de révélation nouvelle après les apôtres, et par conséquent, les apôtres doivent continuer à remplir leur office dans l'Église par leur parole, autrement dit, par leurs écrits (p. 34), seul truchement qui ne soit pas exposé à l'altération, car la parole transmise de bouche en bouche produit vite des déformations énormes. Ainsi une décision de l'Église qui prétendrait être norme pour toujours, c'est-à-dire être infaillible, se substituerait à la norme apostolique. Elle est donc inacceptable. O. Cullmann regrette cependant que dans les églises protestantes, le magistère ecclésiastique s'exerce de manière insuffisante. Il devrait donner aux fidèles des directives plus nettes dans les questions disputées d'exégèse. Mais comme toute interprétation comporte fatalement un élément humain et donc une dose, si légère soit-elle, d'erreur, on ne peut jamais s'y tenir comme à une règle définitive et il faut toujours revenir à l'Écriture, qui seule est canonique (p. 39). Le troisième chapitre dégage le sens de la fixation du canon au second siècle. Devant la prolifération inquiétante des traditions légendaires, l'Église a dû se défendre et se limiter exclusivement aux écrits des apôtres, comme à la règle suprême. Le principe a été posé alors, bien que certaines hésitations aient pu subsister encore vis à vis de tel ou tel écrit. Une décision a été prise alors, « engageant tout l'avenir de l'Église » (p. 45) : celle de se soumettre exclusivement à la règle du canon scripturaire, car c'est là uniquement que nous pouvons retrouver avec sécurité la parole des apôtres.

Cet exposé fait naître une série de questions. Tout d'abord, le Christ a-t-il condamné les traditions comme une œuvre humaine, s'opposant fatalement à la parole de Dieu? L'allusion au texte de Marc, VII, 3-13 (Mat., XV, 2-9) revient comme un refrain dans l'ouvrage, accompagnée d'un commentaire qui ne laisse aucun doute sur la pensée de M. Cullmann (pp. 9, 11, 15, 18, 22, 27, 28, 33, 40, soit neuf fois). Toute tradition est frappée d'une suspicion de principe dont elle ne peut se libérer que dans le cas privilégié de la tradition apostolique, animée par le Seigneur lui-même. Cependant l'exégèse ne permet pas une conclusion aussi générale. La discussion entre Jésus et les pharisiens porte sur un point particulier; les derniers mots : « vous faites beaucoup de choses semblables » n'autorisent pas à formuler un principe universel. Il faut se rappeler une autre parole d'une orientation bien différente : « Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse. Faites donc et observez tout ce qu'ils disent, mais n'agissez pas selon leurs œuvres » (Mt., XXIII, 2-3)[15]. Sans

15. Ce texte de *Mat.*, XXIII, 2-3, est signalé par H. DIEM, *Dogmatik*, p. 140 (cf. plus haut, p. 400, n. 2), qui en maintient l'authenticité, mais lui donne un sens trop positif, sans prendre garde à l'imprécision que comportent les formules doubles.

doute dans de telles formules doubles (affirmation suivie d'une négation, ou plus fréquemment négation suivie d'une affirmation), l'accent tombe sur un seul membre, ordinairement le second, exceptionnellement le premier (comme dans Os., VI, 6; Mat., XII, 7). La portée de l'autre membre est délicate à préciser exactement : énoncé catégorique, suggestion, concession provisoire, hiérarchie de valeur? Seul un examen général de l'enseignement évangélique sur le point en question permet de fixer la nuance exacte. Ici la suite du discours critique certaines décisions casuistiques des scribes (XXIII, 16-22). Ainsi les mots : « faites tout ce qu'ils disent » n'équivalent pas à une approbation générale et inconditionnée de leurs directives pratiques. On peut y voir une concession non dépourvue de toute ironie. Mais par ailleurs cette formule serait impossible dans la bouche de Jésus, si toute la tradition des rabbins était à condamner en principe.

Il n'est donc pas légitime de rejeter en bloc toute tradition au nom de l'Évangile écrit. De même que les scribes étaient assis dans la chaire de Moïse, de même des successeurs des apôtres ont pu recueillir ou plutôt se voir transmettre leur témoignage pour le transmettre à leur tour (II Tim., II, 2). Ils n'ont pu, cela est clair, devenir témoins directs, ni fondateurs de l'Église, mais ils ont pu hériter d'une fonction d'enseignement ou d'une autorité hiérarchique. La situation unique des apôtres comme dépositaires du message de salut n'exclut pas de soi une tradition passant par d'autres voies que l'Écriture canonique.

L'Église, en s'efforçant au cours du second siècle de délimiter le canon des Écritures, n'a pas instauré une structure de l'enseignement chrétien différente de celle qui existait au temps des apôtres; elle n'a pas substitué les écrits apostoliques à une transmission orale qui commençait à convoyer les légendes suspectes. Elle a poussé plus loin, d'une manière plus systématique, le souci, affleurant déjà dans certaines pages du Nouveau Testament, de distinguer l'enseignement véridique et les fables (I Tim., I, 4-7; IV, 7; VI, 4, 20; II Tim., II, 16; IV, 4; Tite, I, 14; III, 9; II Pet., I, 16). L'autorité de l'Écriture n'est pas chose nouvelle dans l'Église du second siècle; elle continue à s'imposer comme elle s'imposait déjà au temps des apôtres (II Thes., III, 14; Col., IV, 16; I Cor., V, 9; Apoc., XXII, 18-19)[16]. De même l'autorité de la tradition continue à s'y imposer comme le moyen normal d'information pour les fidèles incultes et même comme le témoin authentique de l'enseignement laissé en dépôt par les apôtres. Des textes comme ceux de saint Irénée ne laissent pas

16. O. Cullmann se déclare « absolument d'accord avec la théologie catholique lorsqu'elle insiste sur le fait que l'Église elle-même a fait le Canon » (p. 43). Quoi qu'il en soit du fait réel, l'Église catholique ne revendique pas et même repousse l'honneur de l'acte dont parle O. Cullmann. Au Concile du Vatican (Sess. III, ch. II; Denz., n° 1787), elle a déclaré : « L'Église tient ces livres pour sacrés et canoniques, non pas pour la raison qu'ils... auraient été approuvés par son autorité, ou..., mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit ils ont Dieu pour auteur, et qu'ils ont été confiés comme tels à l'Église. » L'Église catholique, dans la constitution du Canon, prétend seulement avoir promulgué clairement pour tous les fidèles ce qui peut-être n'était connu que de quelques-uns ou obscurément, au moins pour certains livres.

de doute à cet égard[17]. Par contre les considérations de M. Cullmann dans son chapitre III apparaissent comme une déduction théorique à partir du principe de l'autorité exclusive de l'Écriture beaucoup plus que comme une description de faits historiquement connus.

Ce qui semble inspirer les difficultés opposées par O. Cullmann à la position catholique, c'est une idée peut-être trop étroite de la tradition. Ce qu'il voit en elle, c'est un moyen précaire de transmettre des données qui pourraient aussi bien être fixées dans des textes écrits, soit formules résumées de la foi, comme le symbole des apôtres, dont O. Cullmann reconnaît la valeur normative (p. 48), soit récits relatifs à Jésus et à ses disciples, qui deviennent rapidement légendaires. Il est certain que l'on doit être en garde contre une telle tradition orale que ne contrôlerait pas sans cesse le recours à une écriture fixée. Mais cette fonction de la tradition, par laquelle elle suppléait à l'Écriture, a diminué peu à peu d'importance. Ce que la tradition assure et qu'elle est seule à pouvoir assurer, c'est la familiarité avec un mystère de vie, grâce à laquelle les textes pourront révéler leur sens véritable. Elle communique ce qu'il y a d'inexprimé ou d'inexprimable dans les livres[18]. Elle joue un rôle quasi maternel, en donnant du lait, non de la nourriture solide (cf. I Cor., III, 2; Heb., V, 12-14). Ce résultat est obtenu non pas par une formule ou une doctrine déterminées qui viendraient en addition du recueil scripturaire, ou par une interprétation, se présentant comme telle, d'un texte obscur, mais par une multitude non inventoriable de coutumes liturgiques, de règles et d'exemples moraux, d'œuvres d'art, d'actes de prédication vivante, d'ouvrages religieux paraissant pour tomber plus ou moins vite dans l'oubli[19]. Chacun de ces éléments, pris en lui-même, peut apparaître comme non nécessaire, mais leur ensemble constitue un milieu vital, en dehors duquel la lecture de l'Écriture ne serait d'aucun profit. Chaque élément peut être affecté de déviations plus ou moins importantes, mais leur ensemble maintient un certain équilibre.

17. Irénée, si soucieux de maintenir l'autorité des évangiles écrits et de limiter leur nombre à quatre, parle des nations barbares qui ont en leur cœur le salut écrit sans encre ni papier par l'Esprit-Saint et qui gardent l'ancienne tradition (*Adversus haereses*, l. III, 4, 2). On verra d'autres textes d'Irénée cités par H. Grass, *op. cit.*, pp. 9-10 (cf. plus bas, p. 411, n. 26).

18. Sur cet aspect de la tradition, on lira avec profit M. Blondel, *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Cet article, paru d'abord dans *La Quinzaine*, janvier et février 1904, vient d'être réimprimé dans le volume : *Les premiers écrits de Maurice Blondel : Lettre..., Histoire et dogme*, P.U.F., 1956; voir pp. 149-228.

19. Au sujet de la conception catholique de la tradition, il peut être utile de rappeler deux faits, ou plutôt deux silences significatifs. Le Concile de Trente a délibérément évité d'affirmer que l'Écriture contenait seulement une partie de la doctrine du salut ou de la règle des mœurs; dans ce but il a retouché un projet de décret lors de la discussion (à ce sujet, voir plus bas, p. 408, n. 22). En second lieu, il a renoncé, malgré le désir de certains membres, à inventorier de manière précise les traditions apostoliques dont il se réclamait. On peut dire que c'était se réserver habilement toute liberté ultérieure. Mais une interprétation moins machiavélique reste possible. En renonçant à désigner les doctrines ou pratiques traditionnelles faisant autorité, à côté de l'Écriture, le Concile orientait vers une conception de la tradition insistant sur le mode de transmission plus que sur l'originalité du contenu.

Quand, exceptionnellement, l'Église catholique dans un anathème impose à ses enfants une formule qui deviendra une norme pour tous les temps, il y a bien addition à la norme apostolique, au plan des formules ou même des idées explicitées. Mais l'Église catholique professe que l'addition n'est qu'à ce plan superficiel et qu'il n'y a pas addition d'une donnée nouvelle au dépôt apostolique du mystère chrétien. Elle peut le croire, parce qu'à ses yeux ce que les apôtres ont transmis à l'Église ce n'est pas seulement un recueil de livres sacrés, supplémenté ou non de quelques doctrines traditionnelles, mais un sens du Christ (cf. I Cor., II, 10), éveillé par leur ministère prolongé et divers. Selon O. Cullmann (p. 38, n. 2), cette prétention de ne pas innover n'est qu'une théorie, une fiction à ne pas prendre au sérieux. La dernière partie de cet article tentera de donner quelques éclaircissements sur ce point, à partir d'un cas précis.

Une conférence tenue à Cambridge pendant l'été de 1953 par l'*Evangelical Fellowship of Theological Literature* avait donné lieu à divers exposés sur le problème de l'Écriture et de la Tradition. Un petit volume nous les met sous les yeux avec quelques changements légers et l'addition de nouveaux chapitres[20]. L'ensemble, œuvre de théologiens ou dignitaires de l'église anglicane, offre un exposé équilibré du pour et du contre sur les points où se partagent les confessions chrétiennes. Il s'en dégage une apologie mesurée de la position anglicane : rôle informateur d'une tradition qui n'est pas infaillible, mais cependant nécessaire pour comprendre le sens de l'Écriture, nécessité d'une autorité réglant les questions pratiques laissées libres par l'Écriture, refus d'imposer en matière de foi autre chose que ce qui est contenu dans l'Écriture. On aura donc dans ce recueil le moyen à la fois de s'informer sur l'état d'esprit actuel des milieux anglicans et de peser certains des arguments avancés dans le débat. Sans prétendre résumer toute la matière l'aperçu qui suit s'arrêtera de préférence aux points qui appellent quelques explications ou confrontations avec la position catholique romaine. Si les points d'accord retiennent moins longtemps, ils ne sont pas pour autant sous-estimés.

L'éditeur, F. W. Dillistone, pose le problème. Il y a plusieurs manières d'envisager les rapports entre Écriture et Tradition : catholique, anglicane (ou plus largement protestante), puritaine. Contre l'abus d'une remarque juste en gros, il souligne que l'Écriture ne vient pas seulement de la Tradition israélite par voie de fixation écrite, mais aussi en quelques cas par voie de réaction ou de volonté réformatrice. G. Lampe rappelle ce que fut la Tradition dans l'ancienne Église jusqu'au Ve siècle; les Pères du Concile de Nicée jouirent d'un prestige exceptionnel et on alla parfois jusqu'à les regarder comme inspirés. D'après l'auteur, néanmoins, on ne peut atteindre l'infaillibilité par la voie de la tradition apostolique, c'est-à-dire en interprétant l'Écriture, qui en est l'expression, à la lumière de l'expérience générale et de la pensée des croyants.

J. F. Taylor donne un aperçu très clair de la doctrine classique de

20. *Scripture and Tradition*, Essays by F. W. Dillistone, etc., London, Lutterworth Press, 1953, 150 pp. in-8°.

l'Église anglicane, telle qu'elle fut constituée par les grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles. Il ne dissimule pas les difficultés qu'elle peut laisser subsister ou qui furent posées par le développement ultérieur de la critique biblique : comment déterminer avec certitude les limites du canon biblique sans faire appel à l'autorité de l'Église? Pourquoi limiter la période des développements légitimes aux premiers siècles, dont l'autorité était reconnue? L'auteur fait preuve d'une précision rarement atteinte soit du côté protestant, soit du côté catholique, dans sa présentation de l'enseignement du Concile de Trente. Il note, en effet, qu'il y aurait peu de différence avec le sixième article anglican[21], si le décret conciliaire est compris comme signifiant que toute la foi est contenue dans l'Écriture et enseignée également par la Tradition. Mais les théologiens romains comprennent généralement en ce sens que la Tradition est une source de la foi, indépendante de l'Écriture et d'égale importance[22]. Cette précision est digne de remarque. Pour la pousser jusqu'à l'exactitude absolue, il faudrait dire que, même avec l'interprétation la plus complaisante, le Concile n'affirme pas positivement que toute la foi est contenue dans l'Écriture. Mais il laisse toute liberté de le penser, puisque très volontairement il a supprimé deux *partim*, qui étaient présents dans le projet primitif du décret, et qui pouvaient signifier qu'une partie seulement de la vérité salutaire était dans l'Écriture et une autre partie dans la Tradition. Le Concile, après discussion, a voulu laisser ouverte la question de l'étendue des deux sources qu'il reconnaissait. En déclarant les recevoir *pari pietatis affectu*, il ne déniait pas à l'Écriture le pouvoir d'être une autorité décisive en matière de foi, mais seulement d'être toujours une autorité unique et suffisante. Il faut, dans ces conditions, concilier Écriture et Tradition, selon la formule de F. J. Taylor. En fait, estime-t-il, l'église romaine n'a pas essayé d'établir solidement les titres des traditions qu'elle sanctionnait à être considérées comme réellement apostoliques. Le résultat pratique est de soumettre l'Écriture aux traditions particulières de la communion romaine. Ce jugement sévère n'est malheureusement illustré par aucun exemple concret[23], mais simplement appuyé

21. « La Sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, en sorte que tout ce qu'on n'y lit pas ou qui ne peut être prouvé par elle ne doit être imposé à personne comme devant être cru à titre d'article de foi, ni être considéré comme requis ou nécessaire au salut. Etc. »

22. On consultera avec profit la mise au point faite par E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 36 (1949), pp. 271-299, et *La tradition de l'Évangile dans l'Église, d'après la Tradition catholique*, dans *Foi et Vie*, 49 (1951), pp. 303-322. Ce qui suit s'en inspire.

23. Les décrets du Concile de Trente invoquent parfois la tradition de l'Église ou des Pères, non pour la déclarer apostolique en son origine, mais pour y trouver une indication sur le véritable sens du dépôt apostolique, scripturaire ou traditionnel. Le recours explicite à la tradition apostolique à propos d'un élément précis est rare. On peut citer dans le canon 4 du décret sur le péché originel (Denzinger, n° 791), la clause « ex traditione apostolorum » ajoutée au texte du Concile de Carthage ici repris; cette addition s'insère entre la mention de la « regula fidei » et celle du baptême des enfants, sans qu'on voie avec certitude à laquelle elle se rapporte. La ponctuation, totalement absente, n'est d'aucun secours. Les commentateurs ne se sont pas arrêtés à ce petit problème, qui ne souleva pas de discussion dans les délibéra-

par un texte de Bellarmin compris selon une exégèse absolument fantaisiste (p. 85). Là où le controversiste catholique conclut de l'existence d'une croyance ou d'une pratique dans l'Église universelle à une tradition apostolique, son censeur moderne lui fait dire que le pape peut ajouter ce qu'il veut à la foi de l'Église en déclarant que ce qui est ajouté est déjà contenu implicitement dans la foi primitive. Que l'on parle de conséquence possible à craindre dans la pratique, passe; mais parler de signification (*meaning*) est abuser[24].

L'évêque de Leicester, le Rev. R. P. Williams, retrace les courants de pensée du XIXe siècle, quand la critique biblique mit en cause certaines affirmations sur l'origine littéraire des livres saints, liées traditionnellement avec leur autorité divine. Le résultat est d'assouplir la notion de l'autorité scripturaire, tandis que l'on reconnaît davantage l'autorité de la tradition épiscopale et liturgique.

D. E. W. Harrison conclut par un chapitre sur la situation contemporaine. Il ne s'agit plus de faire l'histoire des idées, mais de prendre position. Parmi les chrétiens, une tendance « catholique » attache plus d'importance à la continuité des sacrements et du ministère épiscopal; une tendance « protestante » estime nécessaire le retour continuel à la parole de Dieu dans la Bible. O. Cullmann en a récemment donné l'exposé le meilleur. Cependant, s'il veut maintenir une distinction nette entre les écrits récents du canon et ceux de l'âge subapostolique, il ne peut pas invoquer l'origine apostolique stricte des premiers, mais doit recourir à la décision de l'Église. C'est retomber sur la position catholique. En fait, il est difficile d'établir des divisions trop étanches entre des manifestations de la foi chrétienne primitive si proches dans le temps.

Mais le problème de la tradition a un autre aspect. Un développement se produit dans l'humanité selon les desseins de Dieu. Le monde change, élaborant diverses cultures selon les temps et les lieux ou les races. L'Église doit s'efforcer d'assimiler cet héritage. Le Saint-Esprit

tions de l'assemblée. Origène rapporte la pratique du baptême des enfants à l'institution des apôtres (*Comm. de l'épître aux Rom.*, l. V, n° 9; P.G., 14, 1047). Saint Thomas d'Aquin cite dans le même sens un texte du Pseudo-Denys (*Sum. Th.*, IIIa, q. 68, a. 9). Telle était sans doute la pensée du Concile. Dans le décret sur le sacrifice de la messe, il est dit que ce sacrifice est offert légitimement pour les vivants et aussi pour les morts non parfaitement purifiés, selon la tradition des apôtres (ch. II; Denz., n° 940). Un peu plus loin il est dit que le canon de la messe se compose des paroles du Seigneur, des traditions des apôtres et des institutions pieuses des saints pontifes (ch. IV; Denz., n° 942). Une répartition plus détaillée n'est pas tentée.

24. Robert Bellarmin, *De controversiis*, *De Verbo Dei*, l. IV, ch. IX : Explicantur regulae quinque, quibus in cognitionem verarum Traditionum devenimus. « Quando universa Ecclesia aliquid tanquam Fidei dogma amplectitur, quod non invenitur in divinis litteris, necesse est dicere ex Apostolorum Traditione id haberi... Quando universa Ecclesia aliquid servat, quod nemo constituere potuit, nisi Deus, quod tamen nusquam invenitur scriptum, necesse est dicere ab ipso Christo et Apostolis ejus traditum. » La traduction anglaise donnée par F. J. Taylor est exacte, mais non le commentaire, que rien dans le contexte de Bellarmin ne justifie. Car le controversiste s'efforce d'alléguer en faveur des exemples de traditions apostoliques des témoignages de l'antiquité chrétienne, sans rien dire des décisions des papes.

est nécessairement à l'œuvre dans cet effort de la foi vivante. Il ne suffit pas de mettre les esprits devant le message chrétien (démythisé ou non à la manière de Bultmann), ni devant un texte dont on défendrait la valeur historique. Il faut que l'Église partage les soucis et les aspirations du monde où elle vit, qu'elle ne se contente pas d'un attachement littéral à l'Écriture, qu'elle sache l'adapter à des situations imprévisibles d'avance; cela comporte une part d'obéissance obscure à Dieu, qui par la force des événements nous demande de quitter notre situation présente pour aller nous ne savons pas encore où (cf. Hebr., XI, 8). Cette vie de l'Église, guidée par le Saint-Esprit, comporte le culte sacramentel aussi bien que la prédication. Elle engendre une tradition qui, sans être définitive, n'en est pas moins réelle.

Le problème de la tradition se trouve ainsi orienté dans une direction nouvelle, où d'ailleurs un catholique romain n'a aucune peine à suivre l'auteur. Il ne s'agit plus de savoir si un élément identifiable du dépôt apostolique s'est conservé autrement que par l'Écriture, mais de rappeler que la fidélité à ce dépôt n'exclut pas un certain rôle de l'imagination, si l'on peut employer ce mot non pas au sens de fantaisie pure, mais en celui d'invention créatrice; il s'agit d'autre part de rappeler que l'individu ne peut se lancer seul dans cette entreprise d'adaptation, mais qu'il doit tenir compte des coutumes et des précédents dans l'Église. Ceci ne supprime pas d'ailleurs le dissentiment essentiel entre catholiques romains et anglicans. Car les premiers admettent que l'Église (au moins en certains cas exceptionnels) peut prendre des décisions engageant l'avenir de manière irrévocable, avec la confiance que ce qui aura été lié sur la terre sera lié dans le ciel. Les seconds maintiennent que toute décision prise par l'Église est révisable. Sur ce point il ne semble pas qu'un accord soit près de s'effectuer.

Néanmoins ce petit livre peut apprendre beaucoup aux deux parties. Il rappelle opportunément la complexité du problème, ne serait-ce que par la diversité de ses collaborateurs[25]; il souligne l'union étroite entre l'Écriture et la Tradition aux premiers siècles, la nécessité d'une autorité et d'une tradition dans l'Église. Là même où il se fait critique à l'égard des décisions dogmatiques romaines, il oblige à regarder en face un fait important : le mélange presque indissoluble de la tradition apostolique et de la tradition ecclésiastique. S'il est facile de les distinguer dans une définition abstraite, il est fort difficile de les séparer rigoureusement dans un cas concret. Par essence, la tradition apostolique ne peut être atteinte que dans des manifestations postérieures à l'époque des apôtres. Il y a donc toujours à se demander ce qui dans ces manifestations remonte réellement aux origines et ce qui est une modification ultérieure.

25. Ainsi J. F. Taylor estime (p. 86), après Cranmer qu'il cite, que se réclamer des traditions est « introduire une terrible incertitude dans le concept de foi salutaire ». Mais D. Harrison rappelle que dans la vie de la foi « nous pouvons être appelés à partir sans savoir où nous allons, mais obéissants aux exigences que Dieu nous manifeste à travers les événements de notre temps » (p. 147). L'allusion à *Heb.*, XI, 8, est claire. Je ne veux pas dire que les deux points de vue soient inconciliables, mais simplement que l'immutabilité de la foi (maintenue également par les catholiques) n'exclut pas le développement et l'adaptation.

légitime ou non. Cela suppose un travail de recherche érudite, non pas pour rendre possible la foi des simples fidèles dans une décision du magistère invoquant la tradition apostolique, mais pour expliquer cette décision devant l'intelligence croyante et devant les membres des autres confessions chrétiennes.

H. Grass offre à des lecteurs protestants un choix de documents relatifs à *l'enseignement catholique sur l'Écriture sainte et la Tradition*[26]. L'intérêt de ce recueil est d'unir les témoignages d'écrivains ecclésiastiques et d'autorités hiérarchiques (conciles et papes). Une lumière meilleure naît de cette juxtaposition. Irénée, Basile le Grand, Tertullien, Augustin, Vincent de Lérins, Thomas d'Aquin, et au XIXe siècle Möhler, Staudenmaier, Perrone, Scheeben prennent successivement la parole, sans compter quelques autres dans les annotations. En gros, on peut dire que les textes reproduits concernent jusqu'au concile du Vatican (1870) la double règle de foi : Écriture et Tradition, et qu'à partir de Léon XIII (Encyclique *Providentissimus*, 1893), il s'agit principalement de l'étude catholique de l'Écriture en rapport avec le mouvement critique. Des notes éclaircissent un certain nombre de détails ou donnent quelques suppléments d'information.

Une préface dégage les grandes lignes du sujet. L'Église a de tout temps coordonné Écriture et Tradition; au concile de Trente elle l'a fait simplement de manière plus expresse et consciente. L'exigence de la Réforme de revenir à l'Écriture seule représentait une véritable innovation par rapport à la pratique ecclésiastique antécédente, mais innovation conforme au principe, tenu théoriquement par les catholiques, que seule l'autorité apostolique est décisive. Comme l'Écriture est le seul témoignage sûr de la prédication apostolique, le recours à la Tradition apostolique n'est qu'un trompe-l'œil. En proclamant l'infaillibilité du pape, l'Église catholique s'est délivrée de l'obligation de se référer à l'Écriture et à la Tradition primitive. Elle est prise ainsi entre deux tendances contradictoires, puisqu'il y a en elle un incontestable mouvement biblique.

Ce recueil objectif de documents n'a malheureusement pas dans la préface l'attitude objective qui serait souhaitable. Il est certes légitime que l'auteur fasse état de principes qu'il n'a pas le temps de justifier ici et qu'il juge d'après eux les documents reproduits. Mais il ne devrait le faire qu'après avoir adopté (provisoirement, cela va de soi) la perspective des textes cités. Or, il télescope la présentation du contenu et l'appréciation portée d'après les critères protestants.

Il écrit que « l'Église catholique, au concile de Trente, se refusa au retour aux sources apostoliques demandé par la Réforme » (p. 4).

26. *Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition*, ausgewählt und eingeleitet von Dozent Lic. H. Grass, Lüneburg, Heliand-Verlag, 1954, 64 pp. Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A. Römisch-Katholische Quelle, Heft 2. L'auteur a déjà publié une étude sur les directives papales données aux exégètes catholiques : *Grundsätze katholischer Bibelauslegung*, dans *Theol. Lit. Zeitg.*, 77 (1952), col. 487-494. L'ensemble est exact, à part quelques détails.

C'est oublier le décret se réclamant des Écritures et des traditions apostoliques, reproduit d'ailleurs par H. G. (p. 19-20), et se terminant par ces mots, omis par H. G. : « Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura. »

Le jugement de H. G. s'explique parce que pour lui l'Écriture est « le seul document sûr que nous possédions du témoignage apostolique », et par conséquent l'appel fait à la tradition orale ne sert qu'à pallier la véritable situation historique et à donner une vaine apparence d'autorité apostolique à un développement doctrinal (p. 4). Il eût été souhaitable, pour la bonne information du lecteur, de n'émettre le jugement signalé ci-dessus qu'après avoir rappelé nettement ce que le Concile déclare faire, quitte à le taxer d'illusion naïve ou de bluff inconscient. La rédaction de H. G. ne permet pas de se rendre compte de l'état de choses réel : la prétention de revenir aux sources (ou plutôt de continuer à s'y conformer). bien que ces sources débordent les Écritures, seules invoquées par la Réforme.

De même, à propos de la proclamation de l'Immaculée Conception (1854) ou de l'Assomption (1950), H. G. écrit que l'Église catholique « en est venue à proclamer de nouveaux dogmes en vertu de ses pleins pouvoirs apostoliques, tout en ayant pleinement conscience que ces dogmes ne pouvaient trouver aucun fondement dans les temps apostoliques primitifs » (p. 5). Il songe sans doute ici aux textes reproduits plus loin (pp. 24-26), dans lesquels le théologien romain Perrone ou la commission consultative instituée par Pie IX déclaraient qu'il n'est pas nécessaire pour une définition dogmatique d'avoir des témoignages explicites ou implicites de l'Écriture : affirmation horrifiante pour des oreilles protestantes et qui serait gênante pour des oreilles catholiques, s'il ne s'agissait simplement d'une hypothèse extrême, dont la possibilité est reconnue théoriquement. En fait, ni Perrone[27], ni la commission consultative[28], ni la Bulle *Ineffabilis* de Pie IX, définissant l'Immaculée Conception, ni la Constitution dogmatique *Munificentissimus Deus* de Pie XII définissant l'Assomption n'omettent de faire appel à des arguments scripturaires.

Il se peut que H. G. estime ces preuves dignes simplement d'un haussement d'épaules. Encore eût-il fallu pour la juste information du lecteur signaler qu'elles ont été alléguées officiellement, quitte à en

27. Dans le même ouvrage cité par H. Grass, *De Immaculato beatissimae virginis Mariae conceptu...*, 1847. J'emprunte le renseignement à X. Le Bachelet, art. *Immaculée Conception*, dans *Dict. Th. Cath.*, t. VII, col. 1196. — De même un autre théologien, Mgr J. B. Malou, qui joua un rôle actif dans les travaux de la Commission, allègue *Gen.*, III, 15 et *Luc*, I, 28, dans son ouvrage *L'Immaculée Conception considérée comme un dogme de foi*, 1857, t. I, pp. 248-293.

28. Sur ce point, voir par exemple A. de Roskovany, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata...*, t. VI, 1874, pp. 19-23 et 70-71. Les évêques réunis à Rome peu avant le jour de la définition discutèrent le projet du document officiel et notamment le contenu et la présentation des preuves scripturaires : voir J. B. Malou, *op. cit.*, t. II, pp. 361-362.

stigmatiser l'indigence exégétique. De même l'Auteur n'aurait-il pas dû taire les déclarations répétées que ces dogmes relatifs à Marie n'entendent pas introduire ou sanctionner une doctrine étrangère au dépôt apostolique[29], quitte à les qualifier de mensonges impudents. Tel qu'il est, le texte de H. G. ou n'est pas objectivement exact en des points faciles à vérifier, ou brouille les plans de l'exposé et du jugement. Il est moins aisé qu'il ne pense de faire ressortir du seul exposé des faits la condamnation de l'Église catholique.

Ces remarques suffisent à montrer que la perspective dans laquelle sont rassemblés les documents est fortement polémique. Il faudrait beaucoup de temps pour s'expliquer sur tous les points touchés en passant par H. G. Force était de se limiter ici à quelques uns plus facilement objectivables. Mais, ceci fait, il est bon de souligner l'intérêt de ce recueil. Tout d'abord nos frères séparés y trouveront un ensemble d'informations valables sur l'Église catholique. Il s'y mêle sans doute un certain nombre de critiques, non toujours recevables aux yeux d'un catholique; mais mieux vaut un reproche qu'un silence témoignant d'un éloignement définitif. Les catholiques auront avantage à se regarder dans le miroir que leur tendent leurs frères séparés, même s'ils estiment qu'il est parfois déformant. Ils feront acte de justice en écoutant H. G. leur rappeler que bien des données, qui semblent aujourd'hui élémentaires, de la science biblique sont principalement dues aux travaux des exégètes protestants. Ces pointes légèrement acides leur seront plus utiles que des panégyriques trop consciencieux. C'est donc dans le désir de poursuivre le dialogue amorcé que plusieurs réserves ont été marquées ici.

2. — L'Écriture se donne-t-elle pour l'unique règle de foi?

Dans les publications passées ici en revue, la difficulté essentielle opposée à l'Église catholique est qu'on ne peut imposer à la foi ce qui n'est pas contenu dans l'Écriture. Mais c'est ici que les catholiques peuvent demander à leurs frères protestants si cette règle elle-même est contenue dans l'Écriture. Et dans le cas où elle ne le serait pas, ne se condamnerait-elle pas elle-même? Sans vouloir faire de la présente controverse le jugement dernier évoqué par le contexte, c'est ici le lieu de rappeler la parole évangélique : « Tu seras justifié par tes paroles, et tu seras condamné par tes paroles » (Mat., XII, 37).

L'usage de cet argument demande quelques remarques préalables. On peut laisser présentement de côté la question de savoir comment l'autorité de l'Écriture se manifeste à la conscience du fidèle, par le témoignage intérieur du Saint-Esprit ou par le témoignage extérieur de

29. Un édit du cardinal vicaire de Rome publié au début de décembre 1854 : voir Roskovany, *op. cit.*, t. VI, p. 87. De même les deux documents dogmatiques dans leur première partie : *Ineffabilis* (Roskovany, p. 97), *Munificentissimus Deus* (*Acta Ap. Sed.*, 42, 1950, p. 756). Ce dernier texte est signalé (p. 55) par H. Grass, qui ne cache pas son étonnement.

l'Église[30]. Mais il importe de noter qu'il est légitime d'interroger l'Écriture sur sa propre autorité, car, à la différence d'une règle de foi comme le symbole des apôtres, elle est un document qui fait réflexion sur lui-même. Non seulement les écrits plus récents allèguent par manière de preuve les écrits plus anciens, mais le Nouveau Testament affirme nettement l'autorité irréfragable de toute l'Écriture (Mat., v, 17-19; Luc, xvi, 17; Jean, x, 35; II Tim., iii, 16), parle de l'usage légitime ou illégitime que l'on en fait (I Tim., i, 8; II Pet., i, 19-21; iii, 16). Si l'Écriture a une autorité exclusive, elle doit l'attester.

D'autre part, les livres bibliques ne sont pas des traités méthodiques ou des listes de propositions, où l'on pourrait facilement constater à première inspection la présence ou l'absence d'une doctrine déterminée, comme on constate que le symbole des apôtres mentionne la résurrection du Christ, mais non sa présence réelle dans l'Eucharistie. Il est toujours délicat de déterminer avec certitude le contenu de tel passage, à plus forte raison celui de l'Écriture en sa totalité. A côté des expressions claires, il peut y avoir une présence voilée de certains enseignements. Aussi pour conclure avec fermeté à l'absence d'une doctrine dans l'Écriture, faut-il normalement constater non seulement le silence des textes, mais leur opposition.

Ces préliminaires une fois posés, force est bien de reconnaître que l'Écriture ne nous offre jamais le tableau d'une religion du livre, mais bien celui d'une communauté où le souvenir transmis oralement des révélations passées, la parole vivante des prophètes et l'autorité vivante d'un sacerdoce sont les règles de la croyance et de la conduite. Progressivement on voit les livres sacrés prendre une place de plus en plus importante dans cette communauté, qu'il s'agisse d'Israël ou de la chrétienté apostolique. Mais jamais les organes vivants de la révélation ne sont éliminés au profit d'une religion du livre. Il se trouve même que c'est l'écrit qui plus que tout autre pourrait élever la prétention à être un code exhaustif et suffisant de la vie religieuse, le *Deutéronome*[31], qui prévoit de la façon la plus explicite l'exercice d'une autorité vivante dans le peuple de Dieu. Outre l'existence d'une catéchèse familiale (vi, 20-25;

30. Les deux témoignages doivent s'unir selon l'enseignement du Concile du Vatican, reprenant les termes du Concile d'Orange : « Nemo tamen « evangelicae praedicationi consentire » potest, sicut oportet ad salutem consequendam, « absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. » *Constitution sur la foi catholique*, ch. iii; Denz, n° 1791; cf. 180.

31. Le *Deutéronome* demande qu'on ajoute, ni ne retranche rien aux commandements qu'il promulgue (iv, 2; xiii, 1; pour l'expression, cf. *Prov.*, xxx, 6; *Qoh.*, iii, 14; *Sir.*, xviii, 4; xlii, 21; *Apoc.*, xxii, 18-19), ou qu'on ne s'en écarte ni à droite ni à gauche (v, 32; xvii, 20; xxviii, 14; de même pour les décisions des juges suprêmes, *Deut.*, xvii, 11; pour l'expression, cf. *Nom.*, xx, 14; *II Sam.*, xiv, 19; *Is.*, xxx, 21; *Prov.*, iv, 27). Quant au contenu le livre offre à la fois un résumé d'histoire et une législation, et dans celle-ci un équilibre heureux entre l'inspiration prophétique ou mystique, exprimée par le commandement de l'amour de Dieu, et la réglementation la plus complète de la vie religieuse, cultuelle, sociale et individuelle. A titre de curiosité, on peut noter que le livre, non seulement prévoit l'existence d'une autorité non livresque, mais parle des plaies qui ne sont pas écrites dans ce livre de la loi (xxviii, 61).

XI, 19; XXXII, 7), il mentionne l'autorité paternelle (XXI, 18-21), celle des juges locaux (XVI, 18), des prêtres lévitiques (XXI, 5), d'un tribunal suprême (XVII, 8-13), du roi (XVII, 14-20), du prophète (XVIII, 15-19). Et en certains cas la peine de mort peut être prononcée contre le coupable, ce qui montre qu'il ne s'agit pas simplement de conseil. Avec l'Évangile la mise au ban de la communauté se subsitue au châtiment capital, mais les citations du *Deutéronome* attestent que le type essentiel de la vie religieuse n'a pas changé[32]. Ce statut, où interfèrent plusieurs autorités, y compris celle de l'Écriture, ne pourrait être considéré comme aboli que par une déclaration nette du Nouveau Testament, à la manière dont le Christ a mis fin à la tolérance dont Moïse avait fait preuve à l'égard de la dureté de cœur de son peuple : l'interdiction de prendre l'initiative de la séparation abolissait la permission donnée implicitement par la loi, quand elle réglait la procédure de la répudiation et la situation de l'épouse renvoyée.

La thèse protestante comporte un paradoxe : des livres décrivant ou reflétant la vie d'une communauté munie d'une autorité vivante décisive seraient l'unique règle décisive d'une communauté d'un statut différent, où l'autorité vivante n'aurait à régler que des matières d'importance mineure (organisation concrète du culte, etc.) et devrait se limiter par ailleurs à une activité de témoignage et de conseil. Avant d'admettre que Dieu a voulu nous instruire de ses volontés d'une manière si contournée, on a besoin d'une attestation, faite par le Christ ou ses apôtres, de l'avènement d'une ère nouvelle où l'autorité vivante n'aurait plus à s'exercer ou se verrait étroitement limitée dans ses attributions.

En fait le Christ, en envoyant les Douze prêcher et baptiser, leur promet d'être avec eux jusqu'à la consommation du monde (Mat. XXVIII, 20). Les épîtres nous montrent les apôtres exerçant leur autorité au besoin par des mesures d'excommunication[33], supposant que celle de leurs disciples ou des presbytres locaux doit s'exercer en leur absence[34], envisageant que la vigilance des pasteurs devra continuer avec leur mort (Act., XX, 28-31), pourvoyant à la permanence de l'enseignement oral par

32. Le témoignage de deux ou trois témoins avant de juger : *Deut.*, XIX, 15; *Mat.*, XVIII, 16; *II Cor.*, XIII, 1; *I Tim.*, V, 19. — « Enlevez le mal du milieu de vous » : *Deut.*, XVII, 7; XIX, 19; XXII, 24; XXIV, 7; *I Cor.*, V, 20. — « Afin que les autres éprouvent de la crainte » : *Deut.*, XIX, 20; *I Tim.*, V, 19. — D'un peu plus loin, l'existence de vrais prophètes : *Deut.*, XVIII, 15-19; *Mat.*, XXIII, 34; *Luc*, XI, 49, et de prophètes séducteurs : *Deut.*, XIII, 2-4; *Mat.*, XXIV, 24; *Marc*, XIII, 22. Naturellement le rappel fait ici d'autorités autres que celle de l'Écriture ne tend nullement à contester cette dernière.

33. La règle formulée par *Mat.*, XVIII, 17 est appliquée dans *Rom.*, XVI, 17; *I Cor.*, V, 2, 11-13; *II Cor.*, II, 6; *II Thes.*, III, 14; *II Jo.*, 10.

34. Paul encourage ses disciples à enseigner avec douceur, mais à se montrer fermes éventuellement en matière doctrinale et à prendre des sanctions : *I Tim.*, I, 3-4; IV, 11-16; V, 20; *II Tim.*, II, 1, 14-16, 23-24; *Tite*, I, 11-13; II, 15; III, 2, 8-11. L'autorité des presbytres locaux est affirmée dans *I Tim.*, V, 17; *Héb.*, XIII, 17; *I Pet.*, V, 5. Les chefs des Églises d'Asie Mineure sont loués de leur zèle ou blâmés de leur négligence à réprimer le mal : *Apoc.*, II, 2-6; II, 14-16; II, 20-21; III, 2-3. A coup sûr l'usage de sanctions en matière doctrinale n'est pas la manifestation la plus importante du magistère de l'Église, mais il en fait partie néanmoins, comme la colère de Dieu dans l'Écriture manifeste la pureté infinie de son amour.

une succession de maîtres se transmettant le dépôt (II Tim., II, 2; Tite, I, 5-9). Rien ne laisse prévoir qu'avec la disparition des témoins immédiats du Seigneur disparaîtra également l'autorité décisive des chefs de l'Église, car l'autorité n'est pas liée à la qualité de témoin. Si les apôtres possèdent éminemment les deux prérogatives, il y a des témoins qui ne sont pas des chefs de la communauté (I Cor., XV, 6) et des chefs qui ne sont pas des témoins.

Ainsi nulle part l'Écriture ne s'attribue explicitement l'autorité exclusive en matière de foi après la disparition des apôtres; toutes ses suggestions vont en sens contraire et il faut faire une véritable violence aux présomptions normales pour admettre que le statut de la communauté chrétienne ait changé ou devait changer quand les apôtres ne furent plus là pour trancher les controverses en matière de foi. Il faut donc reconnaître que la règle exigeant de confronter à l'Écriture comme à son unique règle toute doctrine religieuse ne soutient pas l'épreuve qu'elle exige[35].

(*à suivre*) A.-M. DUBARLE, O. P.

II

LE CATHOLICISME ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

Nous avons analysé dans une précédente chronique la conscience que prenait progressivement de lui-même le mouvement œcuménique[1]. Nous voudrions cette fois dégager les lignes directrices de la réaction de la conscience catholique devant l'ampleur de ce mouvement et voir dans quelle mesure un dialogue véritable est possible entre le catholicisme et le Conseil œcuménique des Églises.

1. Le mouvement œcuménique devant la conscience catholique

L'objet de cette chronique n'est pas d'analyser les documents ou directives du magistère catholique à l'égard de la question œcuménique, mais bien plutôt de montrer quel important effort d'appréciation du mouvement œcuménique est en cours dans le monde catholique.

35. L'argument par rétorsion développé ici est esquissé par S. ROBERT BELLARMIN, *De Verbo Dei*, lib. IV, De Verbo Dei non scripto, cap. 4, fin., et par S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses*, part. II, ch. II, éd. d'Annecy, pp. 196-200.

1. Cf. *Istina*, 1956, n° 3, pp. 325-348.

A. — Les travaux théologiques

Les travaux catholiques qui concernent le mouvement œcuménique viennent des pays et des milieux les plus divers : français, belges, allemands, espagnols, anglais, hollandais, etc. Ce fait est, par lui-même, significatif : il est le témoignage aisément perceptible de l'affleurement du problème œcuménique à la conscience de l'Église.

Il ne peut évidemment s'agir ici d'analyser les travaux des trente dernières années. Rappelons cependant que, si le livre du P. Max Pribilla : *Um kirchliche Einheit*[2], ouvrait, en 1929, la série des travaux sur l'œcuménisme, c'est l'ouvrage du R. P. Congar : *Chrétiens désunis*[3], qui faisait date en situant pour la première fois le problème œcuménique dans le mystère de l'Église. Nous nous bornerons volontairement aux tout derniers travaux parus.

Le livre de M. le chanoine Thils : *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*[4] est la rédaction d'un cours professé pendant une année à l'université de Louvain. Il entre, à ce titre, dans un genre littéraire qui en définit les possibilités mais aussi les limites. Sorte de manuel d'enseignement supérieur, ce livre sera l'instrument désormais indispensable de tout travailleur œcuménique de langue française. Pourvu d'une bibliographie dans l'ensemble excellente, il permettra au théologien catholique et à bien des théologiens non-catholiques une initiation sérieuse et facile à l'étude du mouvement œcuménique en les mettant en contact direct avec un choix particulièrement judicieux de textes et de citations.

Le livre se divise en deux parties. L'une envisage l'histoire du mouvement œcuménique depuis ses origines au début de ce siècle jusqu'à l'Assemblée d'Evanston (1954)[5]. L'autre examine les problèmes doctrinaux posés par le mouvement œcuménique. Cette dernière partie est la plus importante et la première ne lui est, en définitive, qu'une introduction.

Si nous nous réjouissons de ce que l'auteur ait su laisser parler les textes des grandes conférences ou des commissions d'étude, nous regrettons qu'il les ait en quelque sorte considérés en eux-mêmes, sans essayer de rejoindre plus profondément la dynamique propre du mouvement œcuménique, dynamique qui leur donne leur véritable sens. De là vient sans doute, malgré l'effort de compréhension loyale, cette impression de

2. Max Pribilla, *Um kirchliche Einheit : Stockholm, Lausanne, Rom*, in-8°, 322 pp., Herder, Fribourg, 1929.

3. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis, Principes d'un « œcuménisme » catholique*, in-8°, 403 pp., coll. « Unam Sanctam », Édit. du Cerf, Paris, 1937. — Une traduction anglaise a paru sous le titre *Divided Christendom, A Catholic Study of the Problem of Reunion*, Geoffrey Bless, The Centenary Press, London, 1939.

4. Gustave Thils, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, grand in-8°, 260 pp., Emm. Warny, Louvain, 1955.

5. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir donné une vue au moins schématique de la dernière assemblée du Conseil œcuménique des Églises, malgré la parution de ce livre quelques mois à peine après cette assemblée.

réflexions sans contact vraiment profond avec la vie même du mouvement œcuménique que l'on éprouve à la lecture de ce livre. Les perspectives ont beau, dans l'ensemble, être justes, elles manquent de cette vie, de cette animation qui leur seraient si utiles. Ce manque de perception de la dynamique propre du mouvement œcuménique est le point faible de cet ouvrage. Nous y reviendrons plus loin car il se retrouve malheureusement dans l'ensemble des travaux que nous aurons à analyser.

Cette lacune, que nous devions signaler, ne doit pas nous empêcher d'apprécier l'intérêt de cet ouvrage qui lui vient de son objet même. C'est la première histoire *doctrinale* du mouvement œcuménique et il est intéressant de noter que c'est un théologien catholique qui, le premier, en a tenté l'essai. Si, en raison de son optique, il n'en a pas toujours saisi les problèmes à leur vraie profondeur, du moins en a-t-il établi une sorte de bilan. Il en profite, d'ailleurs, pour nous donner une vue d'ensemble des efforts faits par les théologiens catholiques pour penser le problème œcuméique. Il s'arrête, en particulier, à la question si importante des *Vestigia Ecclesiæ*. A propos de la discernibilité de l'Église, il se demande si le mouvement œcuménique ne pourrait pas affirmer — ou tout au moins ne pas nier — que l'Église du Christ peut bien exister *quoad substantiam* dans quelque confession déterminée; il s'agirait, dans ce cas, de discerner où est la véritable Église. Dans l'analyse de cet aspect doctrinal des questions, sa perspective l'amène à porter un intérêt privilégié trop exclusif, nous semble-t-il, au mouvement de *Foi et Constitution*. C'est là d'ailleurs, un défaut général des ouvrages catholiques, simple conséquence de la faiblesse que nous signalions plus haut.

Le livre de Dom Thomas SARTORY : *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* [6] est une thèse présentée à la faculté de théologie de l'université de Munich. C'est, en Allemagne, la première étude d'ensemble sur le mouvement œcuménique depuis l'ouvrage du P. Pribilla que nous avons cité. Le fait que son auteur est l'animateur du mouvement *Una Sancta*, indique déjà l'importance et l'intérêt de ce travail.

Comme le livre du chanoine Thils, l'ouvrage du P. Sartory se divise en deux parties, l'une historique, l'autre plus directement systématique. La partie historique vise à retracer à grands traits l'évolution du mouvement œcuménique sans avoir cependant l'ampleur qu'elle a dans le travail de M. Thils. Il est à noter, ici encore, que l'auteur s'intéresse lui aussi presque exclusivement aux travaux du mouvement *Foi et Constitution* et qu'il les suit jusqu'à la constitution du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam en 1948 avec un additif de quelques pages sur le Comité central de Toronto (1950) et la conférence de Lund (1952). L'ouvrage ayant été terminé en 1953 ne contient rien sur l'assemblée d'Evanston et c'est dommage. Deux chapitres consacrés, l'un aux différentes modalités de réalisation d'unions entre Églises en différents pays, l'autre à l'attitude de l'Église catholique à l'égard du mouvement œcuménique, terminent cette première partie.

6. Dr Thomas SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, grand in-8° carré, 232 pp., Kyrios-Verlag, Meitingen-bei-Augsburg, 1955.

La seconde partie se présente comme une sorte de *Konfessionskunde* catholique. L'auteur s'efforce en effet de dégager les positions catholiques et protestantes les unes par rapport aux autres dans une série de chapitres intitulés : Église et Églises, Salut et moyens de salut, Église et eschatologie, les limites de l'Église (ce chapitre est extrêmement important car l'auteur y reprend très longuement et quelquefois de façon nouvelle, ce problème qui a été l'objet de nombreuses controverses depuis l'encyclique *Mystici Corporis* et qui est, effectivement, au cœur des questions œcuméniques), différences dans l'ontologie (*Seinsunterchiede*, Ontologie catholique et « personnalisme » protestant). La structure même de cette seconde partie en dit les limites : elle ne part pas, elle non plus, de la réalité œcuménique analysée pour elle-même; elle se contente d'analyser les différentes positions catholiques et protestantes dans une sorte d'*en soi* sans en saisir la dynamique à l'intérieur même du mouvement œcuménique.

Il nous faut souligner cependant que cette confrontation se fait dans une atmosphère extrêmement bienveillante et qu'elle est un essai de saisir ces diverses positions dans leur développement et dans leur logique interne. Appliquée aux doctrines non pas prises en elles-mêmes mais dégagées de la réalité œcuménique, cette méthode eût donné des fruits meilleurs encore. Il eût fallu, toutefois, partir de la réalité du mouvement œcuménique dans sa totalité et non pas uniquement de *Foi et Constitution*.

On ne peut s'étonner — bien qu'il soit permis de le regretter — que l'exposé du R. P. Sartory soit en grande partie commandé par la préoccupation des problèmes qui se posent dans le dialogue œcuménique entre protestants et catholiques en Allemagne. A ce point de vue, sans doute, il est irremplaçable et il a, de plus, pour les théologiens français, l'avantage de leur faire prendre conscience de l'optique dans laquelle les théologiens catholiques allemands abordent le problème œcuménique. Il ne faut pas perdre de vue, toutefois, que la confrontation confessionnelle qui s'opère en Allemagne n'est qu'une partie du problème œcuménique et que, pour des raisons diverses (dont certaines tiennent à l'obstacle posé durant de longues années aux relations œcuméniques par le régime nazi), les milieux évangéliques allemands n'ont pas eu jusqu'ici une influence prépondérante dans le Conseil œcuménique.

L'article du Dr Michael qui clôt l'un des volumes du *Grosse Herder*[7] est déjà assez ancien. L'auteur est parfaitement au courant des diverses orientations du mouvement œcuménique auquel il a personnellement pris part avant sa conversion au catholicisme; il en connaît les tensions intérieures, peut-être aussi certaines intrigues qui ont pu s'y nouer. De là, sans doute, la crainte qui semble le dominer que ce mouvement ne devienne foncièrement anticatholique. De là aussi les intentions secrètes qu'il lui prête, les manœuvres d'opportunité qu'il croit y déceler. Il

7. Dr J. P. Michael, *Das Glaubensbewusstsein der « Oekumenischen Christenheit »*, dans *Der Grosse Herder*, 10. Band : Des Mensch in seiner Welt, col. 1425-1488.

est bon d'être averti de ces dessous humains d'une grande entreprise mais il ne faut pas oublier qu'il en est de tels partout. En tout cas il faut se garder de minimiser les autres côtés de ce mouvement où, incontestablement, agit aussi l'esprit de Dieu. Serait-ce vraiment faire œuvre utile dans le domaine de la recherche de l'unité que de s'efforcer de dresser l'un contre l'autre tel ou tel groupe du mouvement œcuménique ? Ne serait-ce pas mériter le reproche que l'on croit pouvoir faire aux autres quand on les soupçonne ou accuse de vouloir opposer certains œcuménistes catholiques à leur propre hiérarchie ecclésiastique ? Notre tâche nous semble plus délicate et plus difficile à la fois. Elle consiste à servir la vérité dans nos frères non catholiques en les aidant éventuellement à mieux reconnaître les valeurs réelles vers lesquelles ils tendent. Nous devons aussi nous demander si ce n'est pas notre abstention de la conversation œcuménique qui amène certaines sphères d'activité du mouvement à prendre une structure de plus en plus homogène de teinte quelquefois anti-catholique. Notre isolement ne contribue-t-il pas dans quelque mesure à provoquer le phénomène que nous regrettons et à lui donner consistance ?

Il n'en reste pas moins que, malgré ces réserves, les travaux du Dr Michael sur le mouvement œcuménique sont des mieux informés et qu'il y a toujours grand profit à s'y référer[8].

Si le petit livre du R. P. G. Tavard : *A la rencontre du protestantisme*[9] n'a pas l'ampleur des ouvrages précédents, il nous semble cependant que c'est chez lui que nous trouvons la meilleure approche théologique et psychologique du problème œcuménique. Il traduit une ouverture que la plupart des recenseurs protestants se sont plu à souligner. On pourrait faire, il est vrai, quelques réserves sur telle ou telle orientation théologique. Il ne nous semble pas, par exemple, que l'œcuménisme ait partie liée avec une théologie d'inspiration bonaventurienne et nous aimerions nuancer certaines affirmations de l'auteur, ou les compléter, sur certains aspects de l'œcuménisme catholique. Mais dans sa ligne générale c'est un livre capable de féconder le dialogue avec nos frères protestants.

Malgré des accents un peu différents — parfois même divergents — nous devons reconnaître que les travaux de langue française et de langue allemande sont d'accord sur une compréhension positive du mouvement œcuménique. C'est là un accord dont il faut souligner le prix[10]. Nous

8. On peut rapprocher de ces travaux les chroniques œcuméniques non signées de *Herder-Korrespondenz*. Inspirées du même esprit elles appellent les mêmes éloges et les mêmes réserves.

9. Georges Tavard, *A la rencontre du Protestantisme*, in-12 carré, 141 pp., coll. « Le poids du Jour », Le Centurion, Paris, 1954.

10. C'est sans doute un signe des temps de voir paraître des livres concernant l'œcuménisme en langues espagnole et anglaise. — La douzième Semaine de théologie espagnole a pris pour thème *Il movimento ecumenista* qui a fait l'objet de nombreuses conférences publiées en un volume sous ce même titre en 1953. Une fois de plus, c'est l'enseignement théologique supérieur qui se trouve être particulièrement intéressé par le mouvement œcuménique. — En

ne pouvons terminer ce tour d'horizon sans mentionner les articles de Dom Cl. LIALINE. Ses divers comptes rendus des problèmes œcuméniques dans la revue *Irenikon* donnent cette impression de vécu et de contact direct avec le mouvement œcuménique qui sont absolument irremplaçables; dans une conférence faite au centre d'études Istina, et parue en résumé dans le Bulletin *Vers l'unité chrétienne*[11], il a dégagé une des lignes essentielles de la dialectique œcuménique, en montrant que le mouvement œcuménique était considéré — dans la conscience des dirigeants de ce mouvement — comme une intervention fondamentale du Christ pour redresser le cours de l'histoire, pour replacer l'Église devant sa mission dans le monde, en un mot pour faire que l'Église soit l'Église. Ici, nous sommes au cœur d'une analyse telle que nous la souhaiterions.

Nous rejoignons ainsi une critique qui nous semble atteindre tous les livres dont nous avons parlé : ils traitent tous de la doctrine du mouvement œcuménique, sans remarquer que la doctrine dans le mouvement œcuménique est essentiellement relative au développement de ce mouvement et est inséparable de celui-ci. La doctrine du mouvement œcuménique n'est pas un donné actuellement définissable : *elle se fait* et elle se fait dans la création même du mouvement œcuménique et à la mesure de son développement. Les remarques de méthodologie que nous faisions dans notre chronique précédente prennent ici toute leur valeur : avant de passer à l'analyse de la doctrine de ce mouvement, nous devons en avoir perçu la dynamique interne qui seule donne valeur aux faits et aux institutions en permettant de les rattacher fonctionnellement à ce dynamisme.

Cette critique nous permet aussi de comprendre l'erreur d'optique de la plupart des théologiens catholiques dans leur analyse du mouvement œcuménique : pour n'avoir pas inséré les travaux de *Foi et Constitution* dans la dialectique propre de l'ensemble de ce mouvement, ils en majorent indûment le rôle. Passionnément intéressés par la doctrine, ils négligent de dégager le statut propre de cette doctrine et commettent ainsi une série de contresens qu'une étude plus objective de la réalité œcuménique leur eût épargnés.

Une autre lacune de beaucoup de ces travaux est leur manque d'intérêt pour la place prise par l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique.

anglais viennent successivement de paraître trois livres relatifs à ce mouvement, ce sont :

Rev. Edward DUFF, S.J., *The social Thought of the World Council of Churches*, in-8°, 340 pp., Longmans, Londres, 1956. Ce travail d'un jésuite américain pourra jouer, du point de vue des questions sociales, le rôle joué par le livre du chanoine Thils quant au mouvement œcuménique dans son ensemble.

John M. TODD, *Catholicism and the Ecumenical Movement*, in-16, 112 pp., Longmans, Londres, 1956.

Rev. Columba CARY-ELWES, *The Sheepfold and the Shepherd*, in-12, 260 pp., Longmans, Londres, 1956.

Ces deux derniers livres ont une particulière importance parce qu'ils témoignent de la pénétration des préoccupations œcuméniques dans les milieux catholiques d'Angleterre.

11. Clément LIALINE, O.S.B., *Œcuménisme et Histoire*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 82, avril 1956, pp. 4-7.

Si nous avons dit plusieurs fois les restrictions qu'il fallait faire sur la participation effective des orthodoxes à ce mouvement, nous devons reconnaître que la méconnaissance de cette participation risque de faire oublier une des dimensions essentielles du mouvement œcuménique, sa volonté de ne pas être un mouvement pan-protestant. On nous permettra de signaler ici l'importance du livre : *L'Église et les Églises*[12] dont la revue *Istina* a déjà parlé.

Si cette simple présentation bibliographique témoigne, à elle seule, de l'importance de l'œcuménisme catholique, nous n'aurons garde d'oublier certaines manifestations qui pour être moins directement théologiques n'en sont pas moins des indices précieux de la pénétration de la préoccupation œcuménique dans les milieux intellectuels. La réception de M. Daniel-Rops à l'Académie française a été l'occasion d'un débat d'une très haute tenue entre le récipiendaire et M. André Siegfried sur le catholicisme et le protestantisme. Un débat de cette qualité, dans l'atmosphère de courtoisie et de cordialité qui l'a caractérisé, eût sans doute été impossible il y a seulement quelques années. La thèse du R.P. Bouillard, S.J., en Sorbonne, sur la théologie dialectique de K. Barth, en présence de K. Barth lui-même[13], a montré dans quel climat de sérénité, sans rien oublier des droits de la vérité, pouvait se dérouler un débat entre catholiques et protestants.

Il ne faudrait cependant pas croire que tout soit facile. Ce courant d'intérêt et ces initiatives de recherche se heurtent encore, dans les milieux catholiques, à des réticences, à des réserves. Certains croient voir dans l'expression « œcuménisme catholique » une sorte de contradiction dans les termes. Ces réserves ne sont pas fondées si l'on veut bien prendre soin de donner au mot « œcuménisme » le sens qu'il a pris dans son emploi actuel désignant l'ensemble des efforts faits par le monde chrétien en faveur de la restauration de l'unité chrétienne[14].

B. — Le mouvement œcuménique dans son rapport a l'Église

En marge de tous ces livres que nous venons de recenser rapidement, nous nous permettrons de faire quelques réflexions sur le mouvement œcuménique dans son rapport à l'Eglise. Nous les résumerons, pour l'essentiel, dans la phrase suivante :

Le mouvement œcuménique est un fait universel, de nature spécifiquement religieuse, qui appelle de la part de l'Église catholique une réponse, elle aussi spécifiquement religieuse; cette réponse relève de la mission de l'Église d'une manière si profonde que la justification théo-

12. *1054-1954, L'Église et les Églises, Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, 2 vol., grand in-8°, XVIII + 488 pp. et 526 pp., coll. « Irénikon ». Édit. de Chevetogne (Belgique), 1954 et 1955.

13. *Une thèse sur Karl Barth en Sorbonne*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 85, juillet-août 1956, pp. 11-12.

14. On lira à ce sujet les réflexions faites par le R. P. C.-J. Dumont dans un éditorial de *Vers l'Unité chrétienne* (n° 78, décembre 1955) intitulé : *Parler clair pour penser juste et agir droit*.

logique de l'œcuménisme catholique est son inclusion dans la vocation missionnaire de l'église.

1. *Le mouvement œcuménique est un fait universel, de nature proprement religieuse.*

Une des caractéristiques essentielles du mouvement œcuménique est son universalisme. Nous l'avons souligné dans notre précédente chronique. Ce phénomène universel demande cependant à être saisi sur deux plans :

a) Un plan *de fait*.

L'universalisme de l'expérience œcuménique ne semble pas avoir suffisamment retenu l'attention des milieux catholiques, qui n'ont pas encore mesuré l'importance du fait œcuménique, comme fait religieux capable d'influer profondément sur l'évolution future de l'humanité. Trop cantonnés dans le monde occidental et plus particulièrement dans le monde proprement latin, bien des membres de l'Eglise catholique ne mesurent pas que, désormais, avec une proximité plus ou moins grande selon les lieux, les catholiques sont appelés à vivre auprès de communautés séparées que le brassage des populations dans les milieux intellectuels et ouvriers multiplient : des populations autrefois entièrement catholiques ont désormais, en leur sein, par le simple fait de la transformation industrielle de la région dans laquelle elles vivent, des communautés protestantes et orthodoxes qui se trouveront entraînées — si elles ne s'y trouvent déjà — dans l'aspiration universelle du mouvement œcuménique. La coexistence de familles religieuses différentes est maintenant un fait géographique et sociologique qu'il faut avoir le courage de regarder en face, en tenant compte tant du rôle des contacts que de l'influence de l'information par la presse, l'édition, la radio. Bien des membres de l'Eglise catholique ne mesurent pas davantage l'ampleur des manifestations chrétiennes du Conseil œcuménique des Eglises; ils n'ont pas réalisé qu'il s'agit là d'un phénomène de nature spécifiquement religieuse : le temps est passé où le problème des relations entre chrétiens n'était évoqué qu'en fonction des incidences politiques. Certes, dans tel ou tel pays, des problèmes politiques peuvent encore commander les relations entre catholiques et protestants; mais, à l'échelle mondiale, il est clair qu'un progrès décisif a été enregistré et que les structures du Conseil œcuménique des Eglises sont des structures essentiellement religieuses et que même les problèmes qu'il pose dans ses relations avec le monde sont des problèmes religieux ayant trait à l'influence du christianisme sur la société, les questions internationales, etc. Le poids de l'influence du Conseil œcuménique ne peut manquer de s'accroître, à la mesure même de son développement et nous pouvons nous attendre à ce que son type d'action ait des analogies de plus en plus frappantes avec celui de l'Eglise catholique (analogies qui seront d'autant plus remarquables que le Conseil œcuménique aura intégré en lui le Conseil international des missions).

Bien des catholiques ne mesurent pas, disions-nous, l'ampleur des manifestations du Conseil œcuménique des Églises; ou bien ils ne la mesurent qu'*en négatif*, se laissant emporter par l'impression qu'un immense bloc se constitue contre l'Église (cette impression risque d'être encore aggravée par l'entrée assez vraisemblable, à plus ou moins bref délai, de l'Église Orthodoxe russe dans le Conseil œcuménique) sans percevoir que leur manque de contact avec ce mouvement favorise cela même qu'ils craignent.

b) Un plan *de droit*.

Le mouvement aspire par nature à une universalité *de droit*, qui tient à l'universalisme même du mystère du Christ. Il importe d'ailleurs de noter que bien souvent les membres du Conseil œcuménique des Églises ont une conscience universelle extrêmement marquée et sans doute plus vécue que celle de bien des catholiques. Nous disons plus vécue, car le catholique a une sorte de conscience spontanée de l'universalité — de nature proprement ontologique — mais qui n'a pas toujours, dans la vie, développé toutes ses virtualités. Ici encore est engagée entre l'Église catholique et le Conseil mondial des Églises une sorte de « challenge » dont il ne faudrait pas sous-estimer l'importance.

2. *Un fait qui appelle de la part de l'Église catholique une réponse, elle aussi, religieuse.*

Ce mouvement religieux — nécessairement ambigu à nos yeux, en ce sens qu'il charrie à la fois du positif et du négatif par rapport à ce que nous pensons être la vérité, — réclame de notre part un effort d'analyse et de compréhension qui nous permette de lui apporter une réponse proprement religieuse.

Comme nous l'avons déjà dit dans cette revue, l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises ne se font pas face comme deux conceptions abstraites dont on pourrait indéfiniment se contenter de relever les points de ressemblance et les oppositions : il s'agit bel et bien de deux réalités existant simultanément et qui ne peuvent plus s'ignorer mutuellement.

Par sa seule existence, le Conseil œcuménique des Églises peut amener bien des catholiques à se poser des questions sur l'affirmation de l'Église catholique qu'elle est l'unique arche de salut; et ces questions risquent d'être d'autant plus fortes et plus inquiétantes que les contacts entre l'Église catholique et le Conseil seront moins connus.

On ne peut en effet répondre aux questions posées par ce fait universel que si l'on en découvre la portée et si on n'en méconnaît pas la véritable nature. Il est à ce propos réconfortant de voir que ce sont les chrétiens confrontés de toutes parts avec le problème missionnaire et se sentant responsables de la pénétration de l'Évangile dans chacune des consciences et dans le monde entier, qui découvrent l'urgence du problème œcuménique et son importance religieuse.

L'ignorance — ou même une sorte de tolérance négative dans une coexistence sans rapports réels — n'est plus de mise. Ce fait touche de trop près au témoignage que l'Église a à porter dans le monde pour que l'Église catholique ne s'efforce pas de le considérer dans toute son ampleur. Certes, il peut paraître à certains que l'Église catholique est toujours plus forte dans une absence que dans les imprévus d'une confrontation difficile : mais c'est là une position qui provient d'un manque de foi dans la possibilité du triomphe de la vérité; elle néglige en effet un aspect important de la mission propre de l'Église et l'appel que le Seigneur lui fait sur ce point à travers les événements.

C'est dans la confrontation avec le mouvement œcuménique, dans la confiance absolue que le Seigneur mène toutes choses, que l'Église catholique est le *signum elevatum* — le signe levé sur le monde — dont parle le Concile du Vatican. C'est dans l'exercice même de sa mission — qui suppose nécessairement une écoute des questions des hommes et une réponse au nom du Seigneur —, dans l'affrontement à la totalité du kérygme apostolique, qui lui demande une prise de conscience toujours meilleure de la Parole de Dieu — que l'Église se manifeste comme étant l'Église. Elle ne manifeste son vrai visage que dans ce service des hommes, à l'image du Sauveur lui-même qui le premier a donné l'exemple.

A vrai dire nous ne savons pas la profondeur et la signification exacte de la question que le Seigneur pose à l'Église à travers le mouvement œcuménique : nous avons à la découvrir dans la docilité au réel, dans l'écoute fraternelle et objective des besoins de nos frères séparés, dans la fidélité au Seigneur et à son Église. Nous avons à être avec nos frères pour comprendre l'appel que le Seigneur leur adresse et celui que le Seigneur nous adresse à travers eux. Nous devons leur faire une place en nous, dans notre cœur, dans nos meilleures pensées, pour être capables de les aider, très précisément au niveau même où ils sont.

L'Église catholique ne peut comprendre le problème qui lui est posé qu'en faisant cette expérience toute particulière du prochain qui est l'expérience de chrétiens séparés sur des points qui nous sont les plus chers. A la mesure même de cette écoute, l'Église pourra discerner, sous la conduite de l'Esprit-Saint, la réponse qu'elle doit apporter au mouvement œcuménique.

C'est ainsi l'objet même de la prédication apostolique qui exige que l'Église dise ce que représentent pour elles nos frères séparés et le mouvement œcuménique et qu'elle détermine son attitude à leur égard.

On a pu longtemps traiter du problème des communautés séparées sans percevoir le lien qu'il entretenait avec la mission de l'Église de prêcher l'Évangile; on a pu longtemps annoncer la bonne nouvelle aux païens sans réaliser que cette annonce demandait une mise au point théologique sur la signification des communautés séparées. De nos jours, à voir les choses à leur véritable profondeur, c'est chose impossible, parce que tout catholique, tout nouveau converti en particulier, risque de se trouver — immédiatement ou à plus ou moins longue échéance — en présence de communautés religieuses chrétiennes ferventes et qu'il

a besoin, au nom même des exigences de sa foi personnelle d'adulte, non pas tant d'une apologétique que d'une théologie lui permettant de saisir, dans une vue du mystère de l'Église, la place des communautés séparées. Nous reviendrons ultérieurement sur ce problème particulièrement important.

Dans l'Église catholique, qui n'a jamais ignoré la mission qu'elle avait à l'égard des protestants et des Orthodoxes — est-il nécessaire de rappeler les efforts qu'elle a faits au cours des siècles? — on découvre mieux aujourd'hui à quelle profondeur la question œcuménique est liée à la catholicité même de sa mission : si la mission découle de la nature même de l'Église, on ne peut mieux situer l'œcuménisme qu'en l'insérant à l'intérieur de l'objet de cette mission.

Le mouvement œcuménique constitue ainsi un appel de Dieu auquel l'Église, dans sa mission, ne peut songer à se soustraire, s'il est vrai que la mission de l'Église est de faire comprendre et de faire vivre — en réponse aux besoins des temps et des lieux — le message évangélique, impliquant de ce fait une interprétation actuelle de l'Écriture.

C'est ici peut-être le moment où nous pouvons faire saisir à nos frères protestants ce qu'est la tradition vivante de l'Église. Cette réponse au mouvement œcuménique dont nous parlons ne pourra appartenir à une fraction de l'Église, ni même à l'Église d'une moment du temps; elle sera l'œuvre de l'Église vivante dans sa totalité hiérarchique et dans sa continuité temporelle, sous la motion de l'Esprit. Elle sera la réponse à un dialogue entre Dieu et son Église.

A travers les événements, à travers l'audition de la Parole de Dieu, à travers les aspirations qu'il suscite dans le cœur des fidèles, à travers les injonctions des autorités ecclésiastiques, Dieu adresse un appel à l'Église qui, dans ses membres, répond avec plus ou moins de fidélité. A la lumière des événements et de la Parole présente en elle, l'Église juge la qualité de ces réponses et perçoit un nouvel appel en fonction de la situation qui en est résultée — le magistère jouant ici le rôle de critère normatif. C'est ainsi que se constitue une sorte de *praxis* d'Église, dans laquelle pensée et action en connexion vitale se nourrissent et s'éclairent l'une l'autre. Cette *praxis* c'est la tradition vivante, c'est-à-dire l'exercice, par l'Église, de sa mission dans le temps. Il est facile de voir combien cette *praxis* est proche, structuralement, de la praxis dont nous avons parlé à propos du mouvement œcuménique. La différence est tout entière dans nos moyens de percevoir le contenu de la Révélation. Car en définitive — et en principe — nous ne sommes pas moins soucieux que nos frères protestants de nous mesurer constamment et exactement au contenu de la Révélation afin de nous y conformer dans notre pensée et dans notre agir; mais nous croyons avoir d'autres moyens assurés de percevoir ce contenu, moyens qui tiennent, pour l'essentiel, à l'infaillibilité et à la sainteté de l'Église.

2. Un dialogue est-il possible entre l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique des Eglises ?

A. — Un débat sur la nécessité d'un tel dialogue

La question que nous venons de poser ayant été soulevée et discutée durant ces derniers temps, par des personnalités marquantes des milieux non catholiques s'intéressant au mouvement œcuménique, nous examinerons successivement les diverses réponses qui lui ont été données.

1. *Un tel dialogue est nécessaire et central.*

Dans le numéro de juin 1955 de *Oekumenische Rundschau* (pp. 49-57) M. Ernst Kinder, professeur de théologie systématique à l'Université de Münster, publiait un article intitulé : *De la nécessité œcuménique du dialogue entre évangéliques et catholiques romains*[15].

Il insistait sur la nécessité, pour tout œcuménisme authentique, d'une prise en considération de l'Église catholique. Un mouvement œcuménique digne de ce nom ne peut laisser l'Église catholique en dehors de ses perspectives. Bien mieux : l'Église catholique, étant donné la position particulière irremplaçable qu'elle occupe, sert de critère pour le véritable œcuménisme. Ses arguments étaient les suivants :

a) Prétendre travailler à l'unité de tous les chrétiens tout en laissant de côté l'une des masses les plus considérables de ceux-ci serait proprement un non-sens et serait d'ailleurs en contradiction fondamentale avec les principes mêmes du Conseil œuménique qui vise à manifester l'unité indestructible donnée dans le Christ, unité voilée dans les différentes formes concrètes du christianisme. Oublier systématiquement l'Église romaine entraînerait le Conseil œcuménique dans un sens panprotestant. Une pensée et une action œcuméniques nécessitent donc une ouverture à l'Église catholique.

b) La nature des problèmes que se posent entre elles les Églises membres du Conseil œcuménique des Églises n'est pas différente de celle que pose l'existence de l'Église catholique à ces mêmes Églises. Bien mieux le fait d'esquiver les problèmes et les difficultés suscitées par l'attitude de l'Église catholique aurait des conséquences directes sur l'attitude des Églises-membres entre elles car c'est dans ce contact avec l'Église catholique que se manifeste au maximum la tension qui est au cœur du mouvement œcuménique et qui en fait la vie, « la tension entre la tendance à revaloriser le contenu objectif de la foi de chaque

15. Une traduction intégrale de cet article est donnée plus loin sous la rubrique Documents. Cf. également C.-J. Dumont, *Le Mouvement œcuménique et l'Église catholique*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 75, juillet-août 1955.

confession et la tendance à se porter vers les autres confessions pour sortir de l'isolement de sa propre suffisance ».

c) « Les Églises membres du Conseil œcuménique — écrit M. Kinder — désirent laisser le Christ faire lui-même de l'unité de l'Église une réalité historique. Elles désirent s'interroger les unes les autres sur ce que signifie, pour elles et pour leurs relations mutuelles, le fait qu'elles se comprennent à la lumière de Jésus-Christ et qu'elles le reconnaissent comme Dieu et Sauveur. Elles veulent se mettre en face de la question de savoir quelles obligations découlent du fait qu'elles voient dans les autres au moins des *vestigia Ecclesiae* et des membres du Corps du Christ. Si nous reconnaissons cela également de l'Église romaine (et qui d'entre nous oserait refuser de le faire?), ce n'est ni sa non-participation au Conseil œcuménique, ni ce qu'il peut y avoir de pénible et de déroutant dans son comportement qui peut sérieusement nous empêcher d'entrer en contact avec elle dans le même sens. Ils sont nombreux, et non parmi les moins influents, ceux qui, en son sein, se laissent interroger en référence à Jésus-Christ, chef de l'Église, et qui veulent l'être pour leur Église de cette manière, ou qui s'efforcent de fonder les caractéristiques de leur Église à partir du Christ, beaucoup plus sérieusement que nombre de protestants ne le font pour la leur. Ce devrait être une raison suffisante, du point de vue de nos préocupations œcuméniques, de ne pas les négliger et de demeurer en conversation avec eux ».

d) Le mouvement œcuménique a besoin de l'Église catholique comme correctif. « L'essence du protestantisme, poursuit M. Kinder, est telle que, quels que soient ses avantages et tout ce à quoi, en lui, nous sommes indéfectiblement attachés, il n'est pas capable de mener seul un dialogue œcuménique ou de porter un mouvement vraiment œcuménique. » L'Église catholique est nécessaire pour ce développement de l'œcuménisme puisqu'il s'agit en définitive de réparer les blessures qui sont nées de la division de la Réforme, en sorte que :

e) Il s'agit de remonter au point initial, à la source de toutes les divisions, à la Réforme elle-même pour réexaminer le problème de l'unité de l'Église et ce problème ne peut être traité qu'en liaison avec l'Église catholique qui seule peut être un frein à l'irruption de tous les libéralismes, humanismes et spiritualismes latents dans le protestantisme.

En bref, il s'agit selon le professeur Kinder de consentir à voir la réalité ensemble et d'en discuter en référence à la substance des choses.

2. *Ce dialogue est nécessaire, mais secondaire.*

M. le pasteur Roger Mehl, professeur à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, dans un article de la même revue *Oekumenische Rundschau* (déc. 1955), intitulé : *Comment concevoir une collaboration œcuménique avec le catholicisme romain*[16], a répondu à l'article de

16. Nous devons à l'obligeance de M. Roger Mehl de pouvoir donner plus loin cet article dans son texte français original. On pourra se reporter à ce que nous en avons écrit déjà dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 79, janvier 1956.

Ernst Kinder. Tout en se déclarant « en plein accord » sur la thèse fondamentale, il se disait en désaccord sur la motivation qui l'inspirait — ce qui entraînait selon lui, « des conséquences fort importantes. »

Après avoir rappelé que « le pacte qui lie les Églises membres du Conseil et qui donne son sens à leur volonté de demeurer ensemble, c'est l'engagement de chercher à manifester visiblement, par delà leurs actuelles divisions, cette unité déjà donnée dans le mystère du Christ », et que les Églises sont dans l'obligation de s'avancer ensemble, sans savoir jusqu'où elles iront, il ajoute :

> C'est tout ce précieux acquis qui, nous semble-t-il, serait remis en question par une participation effective de l'Église catholique romaine en tant que telle — à supposer que celle-ci, revenant sur des déclarations maintes fois réitérées — y consente [...] C'est pourquoi nous pensons qu'à l'heure présente, à supposer, ce qui est fort improbable, que Rome y consente, la présence de Rome au sein du Conseil œcuménique remettrait en question la nature du Conseil et stériliserait ses études. Disons-le crûment, le mouvement œcuménique deviendrait franchement ennuyeux, car nous reviendrions à un stade dépassé, celui de la simple confrontation des doctrines opposées.

L'auteur sent bien cependant qu'une grosse objection peut lui être faite : l'Église Orthodoxe participe au Conseil œcuménique des Églises et pourtant elle est aussi convaincue que l'Église catholique d'être la véritable Église de Jésus-Christ. M. Mehl répond alors qu'une différence fondamentale vient de ce que l'Église Orthodoxe s'intéresse activement au travail du Conseil œcuménique. C'est peut-être là, ajoute-t-il, une situation contradictoire, intérieure d'ailleurs à l'ecclésiologie Orthodoxe et limitée par le fait de la liberté du travail théologique dans l'Orthodoxie. L'Église de Rome, elle, par la simple existence d'un pouvoir sans appel, comme la papauté, est incapable, selon lui, de participer à un travail original de réflexion doctrinale sur les données de la révélation scripturaire.

Aussi en vient-il à distinguer deux œcuménismes de nature foncièrement différente : l'œcuménisme du Conseil œcuménique des Églises, d'une part, et d'autre part l'œcuménisme des rencontres entre catholiques et protestants. Soulignons cependant que cette position n'implique nullement, dans la pensée de M. Mehl, un relâchement du dialogue œcuménique avec les catholiques; elle entend simplement distinguer nettement l'œcuménisme en tant que mouvement libre et l'œcuménisme tel qu'il s'est concrétisé dans le Conseil œcuménique.

3. *C'est un dialogue essentiel.*

Dans le numéro de janvier 1956 du Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*[17], nous critiquions la position de M. Mehl, nous étonnant de la fin de non recevoir à l'égard de l'Église catholique. Une telle attitude, en effet, ne nous paraissait pas conciliable avec certaines des affirmations les plus solennelles du Conseil œcuménique des Églises.

17. Pp. 3-9.

A supposer, en effet, que l'Église catholique veuille un jour participer, à titre de membre, au Conseil œcuménique, on ne voit pas d'où pourrait venir l'exclusive de la part des Églises membres du Conseil œcuménique, à moins de remettre en question la déclaration de Toronto, qui exprime bien cependant, de l'avis de M. Visser 't Hooft, un assentiment général de ces Églises. L'Église catholique aurait-elle moins le droit que les Quakers au dialogue œcuménique ? Lui refuser sa place ne relèverait-il pas d'une singulière inconséquence et ne témoignerait-il pas que le mouvement œcuménique entend se construire sur une ligne foncièrement anticatholique, ce qu'il a toujours, par la bouche de ses représentants les plus autorisés, vigoureusement refusé ? Ne serait-ce pas la preuve que le protestantisme est véritablement incapable de porter un véritable œcuménisme.

Si c'est l'ecclésiologie romaine (avec son critère de l'apostolicité historique) que M. Mehl considère comme de nature à remettre en question la nature du Conseil, alors naît l'objection issue de la présence de l'Orthodoxie dans le Conseil des Églises, puisque à vrai dire les ecclésiologies catholiques et Orthodoxes sont foncièrement identiques dans leurs grandes lignes.

Et comme M. Mehl voyait une distinction dans la liberté des théologiens Orthodoxes qui peuvent être de « véritables dogmaticiens », nous insistions sur le travail des théologiens dans l'Église et sur l'importance de leur travail créateur. De plus, désireux de couper court à toute dissociation arbitraire entre l'Église catholique et ses théologiens, nous remarquions qu'on ne pouvait espérer comme M. Crespy — dont certaines thèses rejoignaient celle de M. Mehl — distinguer entre un œcuménisme impossible à l'égard de l'Église catholique comme telle et un œcuménisme poursuivi avec les membres de cette Église.

4. *Ce dialogue serait impossible avec l'Église catholique comme telle.*

M. Crespy, dans un article des *Études Théologiques et Religieuses*, intitulé : *Œcuménisme et réalité du Catholicisme*[18], entreprit la discussion de la critique que nous avions faite de l'article de M. Mehl pour finalement rejoindre, quant au fond, les positions de ce dernier.

L'auteur commence par rappeler que, si la distinction entre l'Église romaine et les membres de cette Église n'est pas justifiable du point de vue de l'ecclésiologie catholique, elle est capitale *du point de vue protestant*.

Selon lui, en effet, la charte de l'œcuménisme est donnée par la formule de l'abbé P. Couturier « l'unité quand Dieu la voudra et comme il la voudra ». Or cette formule, pense-t-il, impliquerait pour les protestants un marché de dupes si les catholiques n'y voyaient que la position du magistère : « favoriser le retour des dissidents à la seule Église du Christ ». S'il n'y a pas marché de dupes, c'est qu'il n'y a pas coïncidence absolue entre les membres de l'Église engagés dans le dialogue œcuménique et l'Église (sous les espèces au moins de l'enseignement de son magistère).

Et profitant d'une remarque où je signalais que l'intérêt des théolo-

18. 1956, pp. 46-57.

giens pour l'œcuménisme leur venait « en même temps que d'une fidélité profonde à leur Eglise, d'une fidélité non moins profonde au mystère du Christ qui les appelle à travailler à l'unité », il ajoute :

Si je lis bien le P. Le Guillou, c'est le Christ qui appelle les théologiens catholiques à travailler à l'unité. C'est donc parce que, quelles que soient nos coïncidences à l'Église dans son épaisseur historique, nous croyons qu'en Christ il y a plus que l'Église, c'est bien pour cette raison fondamentale que nous sommes engagés dans la recherche d'une unité qui dépasse les possibilités historiques des Églises d'aujourd'hui. Mais qui ne voit alors que si le magistère romain pouvait reconnaître cette distinction, il n'y aurait pour le coup, aucune raison décisive pour que l'Église catholique, comme telle, soit absente des travaux du mouvement œcuménique ? Objectera-t-on que notre vision du Christ (ou du « mystère du Christ ») n'est pas exprimée en termes qu'un catholique pourrait faire siens ? J'y consens volontiers et n'ai pas l'intention d'ouvrir un débat sur ce sujet. Il suffit qu'on accorde que l'unité que nous cherchons ensemble dans le « Christ » n'est pas contrainte d'emprunter le chemin que lui trace le magistère (pour autant que l'enseignement du magistère se laisse ramener aux termes de l'encyclique *Mortalium animos*). Si telle est bien la pensée des membres de l'Église catholique qui participent aux rencontres œcuméniques (et peut-être anticipent-ils ainsi sur ce qui sera un jour la pensée du magistère), la distinction aussi mince qu'on le voudra entre l'Église romaine et ses membres nous est suffisante et elle est porteuse d'espérance.

L'auteur revient ensuite sur la distinction entre l'ecclésiologie orthodoxe et l'ecclésiologie catholique : elle n'est pas, dit-il, foncièrement semblable, puisque l'ecclésiologie orthodoxe exclut ce qui précisément est *central* pour un catholique, la signification théologique et œcuménique du « successeur de saint Pierre ».

L'Église catholique peut-elle renoncer à croire que l'unité de l'Église doit se faire autour du siège apostolique ? Et les orthodoxes, les anglicans et les protestants ne se distinguent-ils pas ensemble et radicalement de la position ecclésiologique du catholicisme sur ce point ? N'est-ce pas finalement ce qui donne au Conseil œcuménique quelque apparence d'anticatholicisme. S'il y a un obstacle à l'entrée de l'Église de Rome dans le Conseil œcuménique des Églises, cet obstacle ne vient-il pas précisément de l'ecclésiologie catholique elle-même et non du Conseil œcuménique ? Si le mouvement œcuménique est remonté des confrontations ecclésiologiques à une recherche commune de christologie, dans l'attente d'une unité que le Seigneur donnera, il est clair que c'est l'Église catholique, en tant qu'Église, qui s'exclut de cette recherche. Aussi les catholiques qui s'intéressent à l'œcuménisme sont-ils dans une situation latérale par rapport aux délégués des Églises membres.

C'est précisément la présence de Jésus-Christ à Rome qui nous permet de croire qu'il y a bel et bien « œcuménisme » avec les membres de cette Église engagés dans un dialogue avec nous. Ils sont, pour nous, les signes vivants de cette présence. Ne serait-il pas contradictoire d'affirmer que Jésus-Christ est aimé à Rome, que ce même Jésus-Christ est le seul facteur authentique d'unité, et que, par conséquent, la recherche de l'unité doit exclure Rome ?

Il concluait en ces termes :

C'est pourquoi, même si le mot œcuménisme ne peut indiquer, s'agissant

de contacts avec les catholiques, une recherche poursuivie au même plan que lorsqu'il s'agit des Églises non catholiques membres du Conseil œcuménique, nous proposons de le conserver dans tous les cas, en dépit des équivoques possibles, parce que, dans ces équivoques mêmes, nous pouvons lire une promesse.

On le voit : la thèse de M. Crespy est simple pour le fond et il l'a définie lui-même ainsi (à condition de bien se rappeler la distinction toujours sous-jacente entre l'Église catholique et ses membres) :

Les contacts « œcuméniques » avec des catholiques romains s'imposent [...] comme une obéissance, douloureuse autant qu'on le voudra, à Jésus-Christ dont la maîtrise sur l'histoire est prise plus au sérieux que l'analyse historique à laquelle nous procédons d'ordinaire [19].

Et M. le pasteur Hébert Roux commentant certaines des thèses de M. Crespy [20] et reconnaissant lui aussi l'impossibilité du dialogue, voyait dans l'affrontement des catholiques et des non-catholiques comme un combat :

C'est exactement à partir du moment où l'on reconnaît honnêtement l'impossibilité du dialogue que commence l'authentique travail œcuménique. Oui à partir du moment où l'on découvre que *se parler* entre protestants et catholiques, c'est tout autre chose qu'un échange d'informations réciproques, sorte de tir à blanc inoffensif sur le terrain soigneusement jalonné et immunisé des idées, alors peut s'établir la vraie, la seule relation possible entre nous, qui nous engage, nous compromet et nous rend perméables les uns aux autres et vulnérables aussi.

Cette relation ne peut nous apparaître, en effet, que comme un combat. Qu'on m'excuse, mais je ne trouve pas d'autre mot pour désigner cet échange qui précisément entre nous ne peut pas se réduire à un dialogue, c'est-à-dire à un échange de mots et d'idées. Si nous avançons ce terme en dépit de ce qu'il peut avoir d'agressif et de polémique, c'est parce que toute rencontre entre catholiques et protestants se situe sur le terrain de la foi et que celle-ci quand on la vit et qu'on la confesse, se traduit toujours par un combat spirituel. La recherche entre nous de ce qui nous est commun et de ce qui nous sépare fait partie de ce combat de la foi.

Nous pouvons facilement résumer les positions tenues par M. Mehl et M. Crespy :

l'Eglise catholique ne peut participer au Conseil œcuménique des Églises en raison de sa position ecclésiologique,

il faut entretenir avec l'Église catholique des rapports œcuméniques, mais d'une façon latérale, qui n'engage pas l'orientation fondamentale du mouvement œcuménique.

---

19. Cette citation est empruntée à un rapport, encore inédit, présenté par M. G. Crespy lors de l'assemblée du protestantisme français à Montpellier, octobre 1955. Ce rapport commentait vingt et une thèses en lesquelles l'auteur avait résumé sa position; ces thèses ont été publiées par le bulletin *L'Amitié* (janvier 1956), on trouvera plus loin le texte intégral de ce rapport.

20. H. Roux, *Dialogue de sourds ou Combat de la Foi*, dans *L'Amitié*, mai 1956, pp. 5-13.

M. Kinder au contraire — et nous n'avions fait nous-même qu'essayer de manifester l'intérêt de sa position — voyait dans les rapports avec l'Église catholique une question centrale pour le Conseil œcuménique des Églises.

5. *Ce dialogue impossible est cependant déjà commencé.*

M. Mehl et M. Crespy prennent au sérieux le dialogue avec les catholiques, et c'est même ce sérieux qui les amène à poser les questions que nous avons dites. Nous pourrions citer d'autres positions que les leurs. Soulignons simplement que de nombreux dirigeants du Conseil œcuménique reconnaissent que l'Église catholique pose à ce Conseil une question cruciale :

L'Église de Rome — dit M. H. H. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, — bien qu'elle ne soit pas affiliée au Conseil œcuménique des Églises, pose, par son existence seule, la question critique à toutes les autres Églises chrétiennes de savoir si le refus de suivre la voie catholique romaine est bien fondée sur Jésus-Christ seul, et donc juste. Voilà pourquoi dans nos travaux, à Bossey, nous nous préoccupons également de l'Église romaine[21].

Dans une note de *The Ecumenical Review*, consacrée à une chronique des ouvrages catholiques romains concernant l'œcuménisme[22], le Dr Visser 't Hooft remarquait qu'il y avait désormais des théologiens qui, même, si leur Église n'était pas engagée dans le Conseil œcuménique, sentaient que les événements qui affectent le champ des relations entre Églises et la recherche de l'unité, intéressaient leur propre cause (*sua res agitur*) — nous dirions plus volontiers, intéressent le mystère de l'Église — et qui étaient existentiellement engagés dans le mouvement œcuménique.

Plus récemment encore[23], le pasteur Roger Schutz, analysant les *Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains*, concluait :

Peu à peu cette vie spirituelle œcuménique nous conduit à des réalités plus centrales. La conception de la Réforme et de notre existence de réformés s'en trouve renouvelée. La Réforme n'apparaît plus comme une nouvelle Pentecôte, commençant une nouvelle Église, mais comme un renouvellement du Saint-Esprit pour la purification de l'Église, une, sainte, universelle et apostolique. Certes les conséquences schismatiques et polémiques de ce renouveau sont à déplorer, mais si les réformés retrouvent une vocation prophétique positive pour l'Église catholique, Dieu peut tourner en bien le mal de la division. La Réforme qui aurait dû se faire à l'intérieur de l'Église catholique peut l'atteindre par la charité, sans la ruiner, mais pour la recentrer sur les trésors essentiels qu'elle possède toujours.

21. H. H. Wolf, *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ?* dans *Verbum Caro*, n° 37 (1956), pp. 11-15.
22. W. A. Visser 't Hooft, *Notes on Roman Catholic Writings concerning Ecumenism*, dans *The Ecumenical Review*, vol. VIII, n° 2, janvier 1956, p. 197.
23. Cf. *Verbum Caro*, n° 37 (1956), p. 122.

Ces réflexions témoignent toutes de l'importance que le dialogue entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises ne peut manquer d'avoir : le problème est simplement de savoir si ce dialogue est un dialogue « latéral » ou un dialogue « central ».

B. L'Église catholique pourrait-elle devenir membre du Conseil œcuménique des Églises ?

Le sérieux du débat précédent nous oblige à examiner de près la question de la participation de l'Église catholique au Conseil œcuménique des Églises et à découvrir les fondements de sa non-participation actuelle.

Il est clair que l'absence de l'Église catholique du Conseil œcuménique pose à nos frères protestants un grave problème; bien plus, qu'elle leur apparaît comme une sorte de scandale : comment l'Église catholique peut-elle être absente d'un mouvement qui cherche à réunir dans la vérité et la charité non seulement ceux qui se réclament du Christ, mais toutes les Églises qui reconnaissent le Christ comme Dieu et Sauveur? Une interrogation loyale du côté catholique se doit de mesurer l'ampleur de cette souffrance et de ce scandale.

Il importe, en effet, de le remarquer : ce n'est pas dans une pensée d'exclusivisme que M. Mehl a écrit son article; c'est, dans son intention manifeste, en prenant au sérieux une question de fait : l'impossibilité, affirmée par Rome, d'accepter le « fondement ecclésiologique » du Conseil, à savoir « qu'il y a une unité de l'Église déjà donnée en Christ, cachée et voilée, mais non détruite, par la division des Églises ». Voyons toutefois comment se présenterait, du point de vue du droit, une entrée éventuelle de l'Église catholique dans le Conseil œcuménique.

Du point de vue catholique il n'y aurait, semble-t-il, aucune impossibilité de *droit* à une telle entrée. La *Déclaration de Toronto* dit, en effet, de façon très explicite, que chaque Église-membre garde son entière liberté dans l'affirmation de ses positions dogmatiques. Le cas de l'Église Orthodoxe en est une parfaite illustration : elle participe, en effet, tout en affirmant solennellement qu'elle seule est vraiment l'Église. L'Église catholique pourrait, en droit, adopter la même attitude. Il n'y a rien, de soi, dans son dogme qui l'en empêcherait.

Si, dans l'état actuel des choses, l'Église catholique refuse de participer au Conseil œcuménique des Églises, c'est pour des *raisons prudentielles* déterminées dont elle est juge. Si, de son côté, l'Église Orthodoxe — partant d'une position analogue — estime cependant pouvoir et devoir donner sa participation au Conseil, c'est également pour des raisons prudentielles qu'elle a bien souvent déclarées; c'est :

a) pour témoigner de la vérité Orthodoxe parmi les communautés hétérodoxes;

b) pour prendre part au témoignage commun des chrétiens sur le plan pratique en face du monde athée et des forces hostiles au christianisme;

c) par souci de charité à l'égard des autres chrétiens qu'il faut aider à progresser dans le Christ.

On sait cependant que, malgré le poids de ces raisons prudentielles qu'elle se donne, nombre de ses membres parmi les plus influents sont sans cesse tentés de remettre en cause cette participation et de s'aligner sur la décision de l'Église catholique : il suffit de rappeler l'évolution de l'attitude de l'Église de Grèce.

Les raisons de la non-participation catholique sont, elles aussi, essentiellement prudentielles : une participation officielle en qualité de membre pourrait faire croire que l'Église catholique a renoncé à se proclamer la seule véritable Église du Christ ou qu'elle se considère désormais comme devant se mettre, avec les autres confessions chrétiennes, à la recherche de ce que doit être la nature de l'unité de l'Église pour répondre au dessein de Dieu (alors qu'elle a toujours proclamé ne point ignorer quelles sont les exigences posées par Dieu lui-même à l'unité de son Église et les avoir toujours réalisées en son sein). En entrant dans le Conseil, elle donnerait l'impression au monde qu'elle accepte de faire partie, comme une Église de plus, d'un organisme où toutes les Églises ont mêmes droits et même considération.

On dira sans doute que c'est là finalement une raison dogmatique. Nous dirions avec plus de précision que c'est là une conséquence prudentielle d'une attitude fondamentalement dogmatique. Cette distinction, pour subtile qu'elle puisse paraître, est d'importance car si un jour se réalisaient des conditions permettant à l'Église catholique d'estimer sauvegardées suffisamment et l'intégrité de son message doctrinal et la charité qu'elle doit manifester à l'égard des autres communautés chrétiennes, une entrée officielle serait chose possible. Nous ne disons pas qu'il y ait aujourd'hui quelque probabilité en faveur d'une pareille évolution des choses; nous examinons seulement une situation de droit.

Il ne semble pas qu'il puisse y avoir davantage impossibilité de droit du côté du Conseil œcuménique des Églises dans l'état actuel de ses prises de positions officielles. Veillant toujours à ménager la place de l'Église Orthodoxe, ces prises de position, par le fait même, réservent éventuellement une place pour l'Église catholique à l'intérieur du Conseil. Étant donné le genre d'autorité que s'attribue ou se reconnaît le Conseil œcuménique à l'égard de ses Églises membres (autorité purement morale, faite de la seule valeur intrinsèque de ses déclarations, sans aucune portée juridique), il est naturellement difficile de préciser le cas qu'il faut faire de ce que M. Mehl appelle le « fondement ecclésiologique » du Conseil œcuménique. L'expression qu'il en donne se retrouve, il est vrai, fréquemment dans les déclarations ou discours qui s'entendent au sein des assemblées œcuméniques; mais, prise en elle-même ou considérée dans les paragraphes de la Déclaration de Toronto, qui y font allusion, elle n'est pas dépourvue de toute ambiguïté. Lever cette ambiguïté dans le sens où le font M. Mehl et M. Crespy nous semble revenir à une option typiquement protestante en matière d'ecclésiologie et donc être aussi inacceptable à l'Église Orthodoxe qu'à l'Église catholique.

Quand M. Crespy écrit — et c'est équivalemment la pensée de M. Mehl : « c'est l'ecclésiologie romaine qui interdit toute entrée de

l'Église catholique dans le Conseil œcuménique », il affirme que l'ecclésiologie du Conseil œcuménique des Églises est, dans sa structure foncière, aussi exclusive que l'ecclésiologie catholique et nous comprenons sans peine que, pour lui comme pour M. Mehl, une entrée de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique impliquerait de la part de celle-ci une modification profonde de son ecclésiologie et de la conception qu'elle a des rapports entre l'institution et le mystère de l'Église, entre le Christ et l'Église, entre l'Église et le Royaume.

Qu'on nous permette cependant ici de nous étonner que le mot œcuménisme, dans les textes de M. Mehl ou de M. Crespy, ne soit jamais pris dans le sens officiel plus d'une fois exposé par le secrétaire du Conseil œcuménique.

Il s'agit en définitive de savoir si un dialogue est possible entre l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme. Dans notre article du Bulletin *Vers l'unité chrétienne*, nous demandions : « La recherche œcuménique ne serait-elle possible qu'entre Églises qui admettent plus ou moins explicitement le postulat de la *scriptura sola* tel qu'il est compris dans le protestantisme ? » Il semble que M. Crespy l'admette, car, nous y reviendrons tout à l'heure, toute sa position exclut implicitement les Orthodoxes du débat œcuménique.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'entrée ou de la non-entrée de l'Église catholique dans le Conseil œcuménique des Églises, il est clair que les théologiens catholiques participent au travail œcuménique et il n'est pas exclu qu'un jour tout en continuant à n'y pas participer comme membre, l'Église catholique ait avec le Conseil œcuménique des relations plus organiques : elle pourrait, par exemple, être représentée à certaines commissions du Conseil; ou, sur le plan pratique et social, donner une collaboration que l'expérience développerait peu à peu. Si multipliés qu'ils puissent être, ces contacts n'équivaudront jamais cependant à une entrée dans le Conseil œcuménique. Et lorsque des théologiens catholiques prennent leur part du travail de réflexion qui se poursuit au sein du Conseil œcuménique, ce n'est pas à titre de délégués de l'Église catholique qu'ils le font. A cet égard M. Mehl et M. Crespy ont raison de dire qu'il s'agit là d'un débat latéral.

Mais si nous reconnaissons que les catholiques qui s'intéressent à la recherche œcuménique ont « une situation latérale par rapport aux délégués des Églises et aux Églises elles-mêmes qui sont membres du Conseil œcuménique », nous pensons que *par rapport à la substance des questions soulevées* par la recherche œcuménique le débat entre catholiques et protestants est central.

A notre avis, le problème central de l'unité chrétienne n'aura pas été posé — et ici nous rejoignons une fois de plus la pensée de M. Kinder — tant que l'affrontement entre la position réformée et la position catholique n'aura pas été soutenu.

Et ceci nous amène à examiner le fond du débat.

C. Les points de conflit

L'article de M. Mehl comme l'article de M. Crespy montrent à l'évidence que les problèmes qui font difficulté sont essentiellement des problèmes d'ecclésiologie.

1. — *Église, tradition et magistère.*

Il nous semble que nos frères protestants méconnaissent constamment l'ecclésiologie catholique. Ils font en effet une adéquation totale entre Église catholique et magistère, au point de faire des catholiques des sujets purement passifs de ce magistère. Nous comprenons sans peine qu'il soit particulièrement difficile à des chrétiens de tradition réformée de comprendre le rôle propre du magistère dans l'Église catholique, mais nous pensons qu'ils devraient faire un effort pour voir le mystère de l'Église dans sa totalité et découvrir le dialogue incessant qu'il y a entre l'Église dans sa totalité et la hiérarchie. Nous l'avons noté plus haut à propos de la tradition de l'Église, mais nous jugeons nécessaire d'insister : c'est le Corps tout entier qui répond à la mission que le Christ lui a confiée.

Le retour à la notion de Corps du Christ telle que nous la trouvons chez saint Paul nous aidera à préciser notre pensée.

Saint Paul a d'abord forgé sa notion de Corps du Christ pour exprimer l'unité des fonctions diverses exercées dans l'Église, et conçues comme des dons de l'unique Esprit qui manifeste à travers leur multiplicité sa présence (cf Rom., XII, 1-8; I Cor., XII, 4-31).

Puis tout en conservant sa référence aux différents ministères conçus comme des fonctions exercées par le Christ lui-même à travers les organes de son choix, il en est venu à désigner sous cette expression l'Église dans son rapport au Christ, pour autant semble-t-il que l'eucharistie nous fait participer au propre corps du Christ, en désignant corrélativement le Christ par la notion de « tête » (Cf. Col., I, 18, 24-25; 2, 19; Ephés., I, 23; 12-16; 5, 23, 30).

En d'autres termes, saint Paul désigne l'Église par l'expression *Corps du Christ* et sous l'aspect d'un corps organisé dans l'unité de ses fonctions multiples, et sous l'aspect de communauté eucharistique créée par la communion au corps du Christ qui rassemble en un tous ses membres, pour bien montrer qu'à travers la multiplicité des êtres humains et la diversité des effets et des fonctions de la grâce en eux, se manifeste l'unité de l'Esprit unique et de la Tête unique.

Ainsi jointures et ligaments établis par le Christ (les fonctions apostoliques et les fonctions qui leur sont subordonnées) ne sont là que pour relier au Corps — qui est le Corps du Christ, crucifié et glorifié dans lequel les chrétiens trouvent leur vie[24].

24. Les formules de I Cor., I, 22 : « Il nous a réconciliés dans son Corps de chair par sa mort », et de Ephés., II, 16 : « les réconcilier avec Dieu, tous deux, en un seul Corps par la Croix », montrent bien le lien indissoluble entre

L'expression *Corps du Christ* a donc pour nous catholiques, la complexité vivante de l'Église dans sa totalité hiérarchique, dans l'ensemble de ses fonctions ministérielles et dans la célébration eucharistique qui la réalise.

L'Église est vraiment un corps où les divers membres jouent leur rôle différent sous la motion vivifiante de l'Esprit : si ligaments et jointures (le ministère apostolique et les fonctions qui s'y rattachent) jouent un rôle essentiel, il n'en est pas moins vrai que c'est le Corps tout entier qui par les réactions de la foi et de la piété de ses membres, les réactions de la conscience pastorale et de la réflexion théologique à des circonstances différentes, à des besoins ou à des dangers, se construit et se développe dans la charité.

Aussi bien, si les catholiques reconnaissent l'influence du magistère, celui-ci ne leur apparaît pas comme quelque chose d'extérieur; mais d'intérieur, car ils n'oublient pas qu'ils sont enseignés par l'Esprit. Ils situent toujours le magistère à l'intérieur du mystère de l'Église, tout entière possédée, pénétrée, vivifiée, éclairée et purifiée par l'Esprit.

L'Église, Corps vivant où l'interaction des différents membres est essentielle à sa vie n'a pas la rigidité que trop souvent nos frères protestants lui prêtent de l'extérieur, méconnaissant l'extrême complexité qui lui est propre.

C'est sans doute ce qui explique que nos frères protestants aient quelque peine à juger le genre de liberté qui demeure pour le théologien catholique et que celui-ci leur donne souvent l'apparence de prendre ses désirs pour une réalité. Quand nous avons insisté, dans le Bulletin *Vers l'unité chrétienne* sur la part de création qui revenait au théologien, nous n'entendions pas par là qu'il s'agissait d'une fonction héroïque, mais bien d'une fonction normale. Il semble que pour beaucoup d'observateurs du dehors les théologiens catholiques n'aient fonction que de s'efforcer, de justifier après coup, dogme et définitions dogmatiques. « N'est-ce pas, diront bien des protestants, ce qu'ils ont fait, à notre grande stupeur, aussitôt que fut définie l'Assomption de la Vierge Marie, alors que les plus remarquables d'entre eux n'avaient pas préparé cette définition. » Mais, à notre avis, il y a là une mauvaise interprétation du travail théologique : les théologiens tenaient depuis longtemps l'Assomption de la foi de l'Église; si certains ont pu hésiter sur l'opportunité de la définition, il est clair qu'aucun théologien catholique n'a mis en cause le contenu même de cette définition. Ils avaient d'ailleurs depuis longtemps réfléchi sur la signification de ce qui était, depuis des siècles, un objet de foi pour toute l'Église. C'est précisément le travail antérieur des théologiens qui a rendu possible et fait juger opportune la définition dogmatique.

Aussi bien, lorsque l'Église catholique permet à ses théologiens de participer à des échanges de vues ou à des rencontres œcuméniques, elle

le Corps du Christ dans sa chair et le Corps du Christ qui est l'Église. On remarquera d'ailleurs que c'est là l'exégèse des Pères et de tout le haut moyen Âge comme l'établissent de récents travaux. Voir aussi H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, Aubier, Paris, 1944.

a bien conscience d'engager quelque chose d'elle-même dans ce travail. C'est pourquoi elle prend soin d'en déterminer les conditions. Il y a là, pour l'Église, une forme d'engagement, limité sans doute mais réel, dont il ne faudrait minimiser ni l'importance, ni la signification. Si le magistère se réserve d'approuver ou de désapprouver tel ou tel élément ou tel ou tel résultat de ce travail, c'est qu'elle trouve en cette manière de faire une façon de mettre en pratique la recommandation de saint Paul : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie; mais vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le » (I Thes., v, 19-21).

On voit par là dans quel sens nous pouvons accepter une distinction entre l'Église catholique et ses membres, distinction qui n'est pas dissociation, contrairement à ce que semblent supposer MM. Mehl et Crespy. C'est contre une telle dissociation que protestait notre critique de l'article de M. Mehl :

> Notre vocation est d'être des théologiens de l'Église, écrivions-nous. Certes, nous ne sommes pas des sortes de plénipotentiaires assurés de présenter de façon absolument infaillible la pensée de l'Église, fidèle à la parole de Dieu. Notre travail est faillible et peut se trouver désavoué par l'Église, mais tant qu'il ne l'a pas été, nous pouvons espérer avoir exprimé, en toute fidélité au mystère du Christ une pensée conforme à la pensée de l'Église. Aussi bien, si tout œcuménisme était, par nature, impossible avec l'*Église* catholique comme certains semblent le soutenir, il le serait tout autant avec les *membres* de l'Église catholique (à moins d'être un marché de dupes). L'intérêt que des théologiens catholiques prennent à l'œcuménisme leur vient, en même temps que d'une fidélité profonde à leur Église, d'une fidélité non moins profonde au mystère du Christ qui les appelle à travailler à l'unité.

En écrivant cette dernière phrase, nous n'entendions pas, comme le suppose M. Crespy, nous considérer comme engagés dans la recherche d'une unité qui dépasse les possibilités « historiques » des Églises d'aujourd'hui. Tout le contexte témoigne, au contraire, d'un refus de dissociation d'avec le magistère de l'Église. Nous adressant à des protestants qui risquent toujours de dissocier mystère du Christ et mystère de l'Église, nous voulions par là souligner qu'à travers notre fidélité à l'Église, c'était notre fidélité plus profonde au mystère du Christ qui s'exprimait, ou encore que notre fidélité au mystère du Christ trouvait son aliment dans notre fidélité à l'Église, Corps du Christ.

2. *Ecclésiologie catholique et ecclésiologie protestante.*

Nous ne pouvons songer à le nier : nous nous trouvons en présence de deux ecclésiologies divergentes; car si pour nos frères protestants le domaine de l'ecclésiologie est le domaine des ombres, de l'ambiguïté et du relatif étant donné que la cristallisation institutionnelle ne peut jamais prendre un caractère normatif, pour nous au contraire, il est, dans ses cadres institutionnels fondamentaux, en continuité profonde avec le mystère du Christ, même s'il comporte à raison de la faiblesse des membres de l'Église une zone d'ombre et d'ambiguïté, qui ne peut cependant jamais être portée au compte de l'Église comme telle.

Pour nous en effet, — et notre différence la plus radicale est sans doute là — l'Église est sainte, en tant que telle. Elle est le nouveau peuple de Dieu, en qui et par qui chaque fidèle entre dans l'Alliance nouvelle et, à ce titre, la communauté comme telle est porteuse d'une sainteté qui ne peut être contaminée par le péché de ses membres : on ne saurait trop le remarquer, la communion qui existe entre les membres de l'Église ne résulte pas principalement de leurs dispositions personnelles, mais bien de la présence — qui leur est un bien commun — de la sainteté divine.

Ce n'est là d'ailleurs qu'affirmer l'emprise absolue de Dieu sur son peuple, malgré l'infidélité des membres et non, comme l'imaginent trop souvent nos frères séparés, se laisser gagner par une vue anthropomorphique ou pélagienne. Dans notre affirmation de la sainteté de l'Église, c'est le primat de l'intervention divine que nous proclamons : c'est le Christ qui nous a notifié les signes à travers lesquels le Père nous accorde sa présence et sa grâce. C'est lui seul qui a déterminé la garantie objective de la présence transcendante.

C'est uniquement en vertu d'un mandat précis du Christ auquel l'Église se soumet dans sa foi en la mission de son chef, que les rites qu'elle accomplit sont sanctifiants et que la hiérarchie qui structure le Corps du Christ et le maintient comme des ligaments et des jointures dans la connaissance et l'amour, existe. Et c'est cette réalité du mandat du Christ que nous exprimons en disant que l'Église dans ses cadres institutionnels est sainte, car pour nous la négation de cette sainteté nous contraindrait à reconnaître l'impossibilité du salut, maintenus que nous serions dans notre immanence.

On comprend dès lors pourquoi nous insistons tellement sur l'apostolicité de l'Église et pourquoi nous croyons qu'il n'y a pouvoir d'annoncer authentiquement la Parole que là où il y a en même temps pouvoir de communiquer la réalité même de cette parole dans l'Eucharistie. L'Église ne peut être l'annonciatrice de la Parole divine que si elle peut consacrer dans la puissance même de cette Parole le sacrifice de réconciliation qu'elle proclame et réalise.

C'est ce lien intime et indissoluble de la proclamation de la Parole et du don de la réalité même de cette Parole que maintient l'Église catholique et qu'à notre avis doit entendre le Conseil œcuménique des Églises, s'il veut faire œuvre véritablement œcuménique.

Il ne suffit pas, comme le remarquait récemment M. Peter Brunner, que le mouvement œcuménique reconnaisse l'Église une, sainte, catholique. Il faut encore qu'il reconnaisse que l'Église est apostolique et c'est là que commencent les difficultés :

> L'apostolicité, disait-il, tel est le nœud véritable de l'ecclésiologie dogmatique. Telle est aussi la plus profonde aporie de la pratique œcuménique. On devra d'abord soulever la question de savoir si, dans notre pensée œcuménique, le fait que l'Église une, sainte, catholique est aussi comme telle l'Église apostolique, en est venu à prendre une importance suffisante. La gêne et les ennuis que la note d'apostolicité nous prépare, mais aussi la promesse qui lui est attachée, consiste en ce que l'apostolicité de l'Église situe l'Église une, sainte, catholique dans l'histoire terrestre. L'unité, la sainteté et la catholicité de l'Église

participent à l'invisibilité de cette ligne de démarcation eschatologique qui sépare les membres sauvés du Corps de Jésus-Christ des sarments arrachés et rejetés. Mais la note d'apostolicité doit d'abord, en quelque façon, avoir un lien avec les apôtres de Jésus-Christ. Ces apôtres sont dans l'histoire terrestre. L'apostolicité doit être une note venant assurément du Seigneur comme l'unité, la sainteté et la catholicité, mais venant aussi du Christ historique par les apôtres historiques et pour cette raison par l'histoire de l'Église sur la terre. Si notre ecclésiologie doit correspondre au témoignage du Nouveau Testament, elle doit unifier en elle deux lignes : 1) une ligne pneumatique et charismatique qui comprend en elle tout ce qui est à dire de l'Église comme corps animé par le Saint-Esprit; 2) une ligne historique intérieure au monde qui comprend en elle ce qui est signifié par la note d'apostolicité. Nous avons repris une nouvelle assurance du contenu pneumatique et charismatique de l'ecclésiologie, grâce à la pensée œcuménique. Mais voyons-nous aussi clairement ce que nous pensons nous-mêmes lorsque nous reconnaissons d'un seul trait l'Église une, sainte, catholique comme l'Église apostolique [25].

C'est ici — à ce point central du débat œcuménique — que la participation de l'Église catholique au débat œcuménique peut être décisive. Pour nous, c'est l'ensemble du collège épiscopal réuni autour de Pierre qui est à la fois garant de la proclamation de la Parole et de son don dans l'Eucharistie. Il vaudrait la peine d'insister sur ce point, mais la longueur de ce bulletin nous oblige à renvoyer cette question à une autre fois.

3. *Ecclésiologie catholique et ecclésiologie Orthodoxe*

Quand nous disons que l'ecclésiologie Orthodoxe n'est pas significativement différente de l'ecclésiologie catholique, nous ne méconnaissons pas la différence qui vient de la question de la primauté.

Nous pensons que M. Mehl et M. Crespy en situant à un plan psychologique un débat qui a un statut proprement ontologique, ne situent pas le débat à sa vraie profondeur.

Que sur de nombreux points, Orthodoxes et protestants se sentent proches les uns des autres, nous l'avons reconnu sans peine dans la chronique précédente. Qu'il y ait chez les uns et chez les autres un certain antiromanisme latent, nous ne songeons nullement à le nier. Mais là n'est pas la question.

Sans doute, Orthodoxes, anglicans et protestants se distinguent-ils ensemble et radicalement de la position ecclésiologique du catholicisme sur le rôle du successeur de Pierre.

Mais ici, il me semble nécessaire d'affirmer que ce en quoi précisément nous différons, et qui est la question de la primauté, ne met pas en cause ce que nous avons de commun en ecclésiologie. Pour eux comme pour nous, l'équilibre des valeurs est le même, pour eux comme pour nous, l'Église est le Corps du Christ au sens paulinien que

25. Peter BRUNNER, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der kirchengemeinschaft*, dans *Œkumenische Rundschau*, décembre 1955, p. 116. Cf. à ce sujet, notre article : *Apostolicité et Problèmes œcuméniques*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 80-81, février-mars 1956.

nous avons défini plus haut; pour eux comme pour nous, l'Église est un mystère sacramentel où le rôle de l'institution historique n'est jamais minimisé. Pour eux comme pour nous, c'est le Christ de la vie publique prolongeant son action — aujourd'hui glorieux — par l'institution de l'Église, qui est le signe sacramentel. Pour eux comme pour nous, il y a une union indissoluble de la Parole et du sacrement et il n'y a d'Église que là où existe la continuité historique à travers laquelle se manifeste l'apostolicité de l'Église.

Pour résumer, nous avons sur les composantes visibles de l'unité de l'Église les mêmes conceptions. Pour eux comme pour nous, il s'agit d'une unanimité dans la confession de la foi, d'une appartenance à une unique structure sacramentellement hiérarchisée, d'une participation commune aux mêmes sacrements et en particulier à l'Eucharistie.

Cette communauté de vues nous semble avoir plus de valeur que la différence de participation et de non-participation au Conseil œcuménique des Églises. C'est le fait même de ce que nous avons de commun en ecclésiologie qui fait problème pour la présence des Orthodoxes au Conseil œcuménique des Églises. Que nos frères protestants se gardent de minimiser l'importance de ce problème, sinon ils se trouveront renvoyés un jour à cet œcuménisme facile, pan-protestant, que les meilleurs d'entre eux voudraient cependant éviter.

Une chose en tout cas est réconfortante : quelles que soient nos divisions, nous entendons tous être fidèles à la volonté du Christ et déjà nous communions ensemble à cette volonté qui est pour nous le gage le plus assuré de l'unité.

Ce débat nous montre une fois de plus que nous devons nous prendre mutuellement pour ce que nous sommes, dans le respect le plus absolu, et que nous sommes engagés dans un dialogue nécessaire sous la Royauté du Christ. Si nous croyons ce dialogue central c'est précisément parce qu'il a ce caractère douloureux que nous ne pouvons esquiver. Certes il se trouvera des catholiques et des protestants pour refuser ce dialogue impossible : nous savons, quant à nous que, dans l'urgence de la charité du Christ, nous ne pourrons y échapper et nous savons aussi que, — si nous sommes fidèles à sa volonté —, le Christ ne pourra manquer de nous donner de nous aimer et à travers le don de sa charité, de reconnaître les chemins qui mènent tous les chrétiens à l'unité, quels que soient les sacrifices qu'il leur faille consentir.

M.-J. Le Guillou, O. P.

DOCUMENTS

I. — ŒCUMÉNISME ET CATHOLICISME

A l'appui de la chronique précédente, nous donnons ici, dans leur teneur intégrale quelques-uns des textes d'auteurs protestants qui ont fait l'objet de cette étude. On y retrouvera au passage — exprimées parfois avec quelque âpreté — certaines des appréciations portées habituellement sur l'Église catholique romaine par le protestantisme. Ces appréciations ne doivent pas être ignorées si l'on veut se rendre compte objectivement de l'état actuel des rapports interconfessionnels; c'est pourquoi nous n'avons pas cru pouvoir les passer sous silence, ce qui ne veut pas dire, cependant, que nous les estimions justifiées. Nous aurons certainement l'occasion de revenir dans cette revue sur ce sujet. La chronique précédente s'est d'ailleurs efforcée de faire le point sur celles d'entre elles qui intéressent plus directement les rapports œcuméniques.

Nous donnons tout d'abord l'échange de vues — dont il a été question plus haut — entre les professeurs E. KINDER *et* R. MEHL; *puis un rapport — sous forme de dix thèses commentées — présenté par le professeur* G. CRESPY *à l'*Assemblée générale du Protestantisme français, *tenue à Montpellier en octobre 1955.*

La nécessité œcuménique du dialogue entre protestants et catholiques romains

par le professeur Dr Ernst KINDER (év.) [1]

Dans le protestantisme d'aujourd'hui, et même parfois au sein d'Églises membres du Conseil œcuménique, certains sont lassés de l'attention portée à l'Église catholique romaine et des discussions avec elle, et émettent l'idée qu'ils préféreraient ne plus s'occuper d'elle et poursuivre résolument les efforts œcuméniques sans plus en tenir compte. De prime abord il semble qu'on puisse comprendre et justifier les raisons de cette attitude. Après comme avant la constitution du mouvement œcuménique en Conseil œcuménique, l'Église catholique romaine se refuse à y prendre aucune part sur le plan de l'organisation. Son attitude

1. *Oekumenische Rundschau*, juin 1955, pp. 49-57. Traduit de l'allemand par F. Biot, o. p.

— pour autant du moins qu'elle s'exprime dans des prises de position officielles — s'est plutôt renforcée et raidie, semble-t-il, dans les dernières années. A tel point qu'après certains rapprochements et apaisements au temps du régime hitlérien et immédiatement après la guerre, on pourrait parler maintenant d'un nouveau durcissement et affermissement des fronts. Ceci est vrai en tout cas de certaines instances officielles et des mesures qu'elles prennent comme aussi d'une certaine presse et, en plus d'un lieu, de la politique ecclésiastique. Il faut y joindre l'intense accroissement, durant les dernières années, du culte marial dans le dogme, en théologie, et d'une manière générale dans la piété et la vie ecclésiale de l'Église catholique romaine; il joue actuellement dans la vie et l'enseignement un rôle important, il est possible qu'il en joue un encore plus important dans l'avenir. Tout cela nous est purement et simplement étranger. Aussi bien certains ne voient-ils plus ici aucune base d'entente et tiennent-ils un dialogue ultérieur pour dépourvu de sens, de but et d'espoir.

Humainement une telle réaction peut sans doute se comprendre; pour des raisons sérieuses cependant nous la tenons, au plan profond, pour inexacte, voire dangereuse. Nous sommes, en effet, bien persuadés que précisément dans la situation actuelle, malgré toutes les difficultés que nous venons de rappeler, la réalité même des choses nous commande, dans toute la mesure du possible, de rester ouverts, de garder contact et de poursuivre le dialogue, en nous efforçant même de progresser dans cette voie. Nous devons agir ainsi aussi bien en considération de l'Église catholique romaine et de la chrétienté que dans l'intérêt du mouvement œcuménique, en conséquence d'une conception authentiquement œcuménique. A cause de la complexité du problème il ne peut être possible dans le cadre de ce bref article que d'indiquer rapidement les raisons de cette attitude, non sans toutefois recommander l'examen plus approfondi des points qui seront touchés ici.

On ne s'étonnera pas de notre première réflexion : c'est d'abord le fait même de l'existence de l'Église catholique romaine qui, comme tel, interdit de l'exclure des préoccupations œcuméniques et invite bien plutôt à entrer en relation avec elle. La véritable démarche œcuménique n'est pas de défendre des principes et de réaliser des programmes; elle consiste, dans la certitude de la Foi en l'unité essentielle de l'Église de Jésus-Christ, à s'intéresser aux formes ecclésiales concrètement existantes. Ce serait contredire l'idée fondamentale du Conseil œcuménique que de réunir les différentes Églises pour la réalisation historique de l'unité de l'Église suivant l'orientation propre à une conception ecclésiale particulière, explicitement ou implicitement. Le Conseil œcuménique ne devra pas non plus s'orienter dans une direction particulière par refus ou par opposition. L'attitude qu'il a intérieurement envers les Églises membres doit se retrouver la même envers l'extérieur.

Tout simplement, l'Église catholique romaine existe, et elle réunit une part importante de la chrétienté de la terre. Ce fait lui-même empêche l'esprit vraiment œcuménique de laisser de côté cette église, quelle que soit la position que de son côté elle veut avoir. Le véritable esprit œcuménique qui se nourrit et reçoit ses normes non pas des Églises

empiriques, mais de l'Unité de l'Église donnée par le Christ et saisie par la Foi, n'a pas à recevoir le principe de son comportement de l'attitude d'aucune de ces Églises empiriques; il n'a pas non plus à trouver dans le refus de cette attitude des indications sur ce qu'est le véritable œcuménisme. Un œcuménisme qui, en raison des difficultés qui résultent de l'Église catholique romaine, la laisserait systématiquement de côté, ne serait plus véritablement œcuménique : ce serait du pan-protestantisme, sous le signe de l'anti-romanisme, ce qui est tout autre chose! Le Conseil œcuménique n'a d'ailleurs pas mandat de se constituer en office de censure ecclésiastique et chrétienne (sur quels critères se prononcerait-il?) pour n'agréer, dans la pensée et l'effort œcuméniques, ques les Églises qui nous sont sympathiques et qui nous rendent les choses faciles. Il prend les Églises telles qu'elles sont. La voie de la « méthode œcuménique par soustraction » s'est depuis longtemps révélée impraticable; un travail œcuménique prometteur n'est pas viable suivant la loi du moindre effort. D'ailleurs un complexe de supériorité protestant, superficiel et facile, — avec ce que cela comporte de pharisaïsme et d'optimisme facile — qui n'aurait pas honte d'ignorer systématiquement l'Église catholique romaine ne saurait pas même être utile aux efforts vraiment œcuméniques.

Le problème posé du dehors par l'Église catholique romaine n'est pas pour nous fondamentalement différent de celui que les Églises membres se posent les unes aux autres à l'intérieur même du Conseil œcuménique. N'avons-nous pas, en effet, plus d'une difficulté dans nos relations à cause de tant de choses qui nous sont mutuellement incompréhensibles, étrangères et sujet d'agacement? La réunion en un tout n'apparaît-elle pas parfois là aussi, à estimation humaine, comme la quadrature du cercle? Si bien que ce n'est souvent que le « pourtant » de la foi qui nous donne de rester les uns à côté des autres et d'oser poursuivre les uns avec les autres la recherche de cette unité. Vouloir éviter les problèmes et les difficultés que nous rencontrons dans nos relations avec l'Église catholique romaine réagirait logiquement sur nos relations à l'intérieur du Conseil œcuménique lui-même.

A voir les choses en profondeur ce sont, en effet, les mêmes problèmes. Dans le christianisme d'aujourd'hui on remarque partout deux tendances dont la tension caractérise la situation actuelle : d'une part un courant de concentration sur ce qui est essentiel dans le christianisme au détriment de ce qui n'est qu'apport superficiel, profane et hétérogène; c'est-à-dire un courant d'intériorisation, qui anime d'une façon ou de l'autre toutes les Églises; il se manifeste entre autres dans une redécouverte plus profonde de la confession de foi et dans une prise de conscience plus précise et plus marquante des caractéristiques essentielles de la propre appartenance confessionnelle; d'autre part le courant œcuménique, dans ce qu'il a de plus élémentaire, courant d'extériorisation, dont le point de départ est précisément cette concentration sur l'essentiel, et qui anime également toutes les Églises, les pousse par un dynamisme intérieur à sortir de l'isolement de leur auto-suffisance particulariste, et les tourne vers l'ensemble. Vues de l'extérieur, ces deux tendances semblent se contredire; elles existent cependant toutes

— pour autant du moins qu'elle s'exprime dans des prises de position officielles — s'est plutôt renforcée et raidie, semble-t-il, dans les dernières années. A tel point qu'après certains rapprochements et apaisements au temps du régime hitlérien et immédiatement après la guerre, on pourrait parler maintenant d'un nouveau durcissement et affermissement des fronts. Ceci est vrai en tout cas de certaines instances officielles et des mesures qu'elles prennent comme aussi d'une certaine presse et, en plus d'un lieu, de la politique ecclésiastique. Il faut y joindre l'intense accroissement, durant les dernières années, du culte marial dans le dogme, en théologie, et d'une manière générale dans la piété et la vie ecclésiale de l'Église catholique romaine; il joue actuellement dans la vie et l'enseignement un rôle important, il est possible qu'il en joue un encore plus important dans l'avenir. Tout cela nous est purement et simplement étranger. Aussi bien certains ne voient-ils plus ici aucune base d'entente et tiennent-ils un dialogue ultérieur pour dépourvu de sens, de but et d'espoir.

Humainement une telle réaction peut sans doute se comprendre; pour des raisons sérieuses cependant nous la tenons, au plan profond, pour inexacte, voire dangereuse. Nous sommes, en effet, bien persuadés que précisément dans la situation actuelle, malgré toutes les difficultés que nous venons de rappeler, la réalité même des choses nous commande, dans toute la mesure du possible, de rester ouverts, de garder contact et de poursuivre le dialogue, en nous efforçant même de progresser dans cette voie. Nous devons agir ainsi aussi bien en considération de l'Église catholique romaine et de la chrétienté que dans l'intérêt du mouvement œcuménique, en conséquence d'une conception authentiquement œcuménique. A cause de la complexité du problème il ne peut être possible dans le cadre de ce bref article que d'indiquer rapidement les raisons de cette attitude, non sans toutefois recommander l'examen plus approfondi des points qui seront touchés ici.

On ne s'étonnera pas de notre première réflexion : c'est d'abord le fait même de l'existence de l'Église catholique romaine qui, comme tel, interdit de l'exclure des préoccupations œcuméniques et invite bien plutôt à entrer en relation avec elle. La véritable démarche œcuménique n'est pas de défendre des principes et de réaliser des programmes; elle consiste, dans la certitude de la Foi en l'unité essentielle de l'Église de Jésus-Christ, à s'intéresser aux formes ecclésiales concrètement existantes. Ce serait contredire l'idée fondamentale du Conseil œcuménique que de réunir les différentes Églises pour la réalisation historique de l'unité de l'Église suivant l'orientation propre à une conception ecclésiale particulière, explicitement ou implicitement. Le Conseil œcuménique ne devra pas non plus s'orienter dans une direction particulière par refus ou par opposition. L'attitude qu'il a intérieurement envers les Églises membres doit se retrouver la même envers l'extérieur.

Tout simplement, l'Église catholique romaine existe, et elle réunit une part importante de la chrétienté de la terre. Ce fait lui-même empêche l'esprit vraiment œcuménique de laisser de côté cette église, quelle que soit la position que de son côté elle veut avoir. Le véritable esprit œcuménique qui se nourrit et reçoit ses normes non pas des Églises

empiriques, mais de l'Unité de l'Église donnée par le Christ et saisie par la Foi, n'a pas à recevoir le principe de son comportement de l'attitude d'aucune de ces Églises empiriques; il n'a pas non plus à trouver dans le refus de cette attitude des indications sur ce qu'est le véritable œcuménisme. Un œcuménisme qui, en raison des difficultés qui résultent de l'Église catholique romaine, la laisserait systématiquement de côté, ne serait plus véritablement œcuménique : ce serait du pan-protestantisme, sous le signe de l'anti-romanisme, ce qui est tout autre chose! Le Conseil œcuménique n'a d'ailleurs pas mandat de se constituer en office de censure ecclésiastique et chrétienne (sur quels critères se prononcerait-il?) pour n'agréer, dans la pensée et l'effort œcuméniques, ques les Églises qui nous sont sympathiques et qui nous rendent les choses faciles. Il prend les Églises telles qu'elles sont. La voie de la « méthode œcuménique par soustraction » s'est depuis longtemps révélée impraticable; un travail œcuménique prometteur n'est pas viable suivant la loi du moindre effort. D'ailleurs un complexe de supériorité protestant, superficiel et facile, — avec ce que cela comporte de pharisaïsme et d'optimisme facile — qui n'aurait pas honte d'ignorer systématiquement l'Église catholique romaine ne saurait pas même être utile aux efforts vraiment œcuméniques.

Le problème posé du dehors par l'Église catholique romaine n'est pas pour nous fondamentalement différent de celui que les Églises membres se posent les unes aux autres à l'intérieur même du Conseil œcuménique. N'avons-nous pas, en effet, plus d'une difficulté dans nos relations à cause de tant de choses qui nous sont mutuellement incompréhensibles, étrangères et sujet d'agacement? La réunion en un tout n'apparaît-elle pas parfois là aussi, à estimation humaine, comme la quadrature du cercle? Si bien que ce n'est souvent que le « pourtant » de la foi qui nous donne de rester les uns à côté des autres et d'oser poursuivre les uns avec les autres la recherche de cette unité. Vouloir éviter les problèmes et les difficultés que nous rencontrons dans nos relations avec l'Église catholique romaine réagirait logiquement sur nos relations à l'intérieur du Conseil œcuménique lui-même.

A voir les choses en profondeur ce sont, en effet, les mêmes problèmes. Dans le christianisme d'aujourd'hui on remarque partout deux tendances dont la tension caractérise la situation actuelle : d'une part un courant de concentration sur ce qui est essentiel dans le christianisme au détriment de ce qui n'est qu'apport superficiel, profane et hétérogène; c'est-à-dire un courant d'intériorisation, qui anime d'une façon ou de l'autre toutes les Églises; il se manifeste entre autres dans une redécouverte plus profonde de la confession de foi et dans une prise de conscience plus précise et plus marquante des caractéristiques essentielles de la propre appartenance confessionnelle; d'autre part le courant œcuménique, dans ce qu'il a de plus élémentaire, courant d'extériorisation, dont le point de départ est précisément cette concentration sur l'essentiel, et qui anime également toutes les Églises, les pousse par un dynamisme intérieur à sortir de l'isolement de leur auto-suffisance particulariste, et les tourne vers l'ensemble. Vues de l'extérieur, ces deux tendances semblent se contredire; elles existent cependant toutes

deux, avec une égale intensité. La tension qui résulte de leur conjonction caractérise la vitalité du christianisme contemporain. L'histoire du christianisme n'est pas déterminée par des principes logiques et rationnels, mais par des forces spirituelles qui jaillissent des profondeurs. C'est cette simultanéité de la concentration sur l'essentiel et de la poussée intérieure des uns vers les autres qui donne ses caractères au mouvement œcuménique au stade actuel de son développement. Il ne lui serait pas profitable de ne pas les prendre en considération toutes les deux. Grâce à elles précisément, les rapports du protestantisme avec le catholicisme se sont pour ainsi dire réveillés; un bouillonnement intense a succédé en ce secteur à plusieurs siècles d'engourdissement. Notre comportement à l'égard de l'Église catholique romaine, avec laquelle les rapports sont si tendus et si difficiles, montrera par un exemple si nous avons compris ce qu'est une attitude vraiment œcuménique. D'une manière ou de l'autre cela aura son retentissement sur nos autres relations. Le mot œcuménisme ne désigne absolument pas l'amalgame fièvreusement activiste de formations sans contour défini, dans une aspiration vers une unité sans contenu substantiel; il désigne au contraire la rencontre de confessions clairement définies sous la réalité du Christ et le combat que, par obéissance au Christ, elles mènent les unes avec les autres pour la reconnaissance commune et à partir de là pour l'instauration d'une véritable communauté ecclésiale.

En outre il est essentiel au véritable esprit œcuménique de ne pas restreindre sa considération à un cercle limité en droit, par exemple celui des Églises membres du Conseil œcuménique. Pour le Conseil œcuménique lui-même ce serait une contradiction avec sa nature même que de prétendre au monopole de l'œcuménisme. Ce serait précisément un durcissement et un alourdissement non œcuméniques. Le Conseil œcuménique se distingue justement des autres mouvements œcuméniques de notre temps, comme ceux de Rome ou de Moscou, ou du « Conseil international des Églises chrétiennes » (mouvements dont l'ardeur n'est pas à sous-estimer!) en ce qu'il ne s'attribue pas comme eux le monopole de l'œcuménisme, qu'il ne veut pas être l'embranchement unique et la seule préfiguration valable de l'Église une et universelle de l'avenir. Les Églises membres du Conseil œcuménique désirent laisser le Christ faire lui-même de l'unité de l'Église une réalité historique. Elles désirent s'interroger les unes les autres sur ce que signifie pour elles et pour leurs relations mutuelles le fait qu'elles prennent conscience d'elles-mêmes à la lumière de Jésus-Christ, et qu'elles le reconnaissent comme Dieu et Sauveur. Elles veulent se mettre en face de la question de savoir quelles obligations découlent pour elles du fait qu'elles voient dans les autres au moins des *vestigia Ecclesiae* et de vrais membres du Corps du Christ. Si nous en reconnaissons autant de l'Église catholique romaine (et qui d'entre nous oserait refuser de le faire!), ni sa non-participation au Conseil œcuménique, ni ce qu'il y a de pénible et de déroutant dans son comportement ne peuvent sérieusement nous empêcher d'entrer en conversation avec elle comme avec les autres. Ils sont nombreux, et non parmi les moins influents, ceux qui en son sein se laissent interpeller en référence à Jésus-Christ, et qui veulent l'être aussi pour leur Église, et qui s'efforcent

de fonder les propriétés de leur Église à partir du Christ beaucoup plus sérieusement que nombre de protestants ne le font pour la leur. Ce devrait être une raison suffisante du point de vue de nos préoccupations œcuméniques de ne pas les négliger et de demeurer en conversation avec eux.

Nous ne devons pas perdre de vue non plus les répercussions que pourraient avoir sur le mouvement œcuménique lui-même une attitude systématiquement anti-romaine et une évolution caractéristique en ce sens. Un tel « anti », aurait très vraisemblablement — même sans qu'on le veuille — une grande force d'union sur la pente fatale de l'opposition, et aboutirait à des positions radicalement partisanes, qui ne seraient pas plus heureuses qu'une « romanisation ». Par une définitive fermeture à l'égard du catholicisme romain le mouvement œcuménique deviendrait de plus en plus un mouvement unioniste du protestantisme mondial, dans lequel les protestants seraient en conversation avec eux-mêmes et auquel manquerait, à plus ou moins longue échéance, la participation, pourtant si essentielle, de l'Église Orthodoxe. Quelle que soit la supériorité du protestantisme et tout ce à quoi nous sommes indéfectiblement attachés en lui, il n'est pas capable, en sa nature même, de mener tout seul un dialogue œcuménique, ou de porter un mouvement authentiquement œcuménique. D'aucune manière nous ne pouvons nous passer, pour ce dialogue, de l'Église catholique romaine; nous ne pouvons la laisser de côté. Nous devons nous rappeler que toute la problématique œcuménique réelle, du moins dans le monde occidental, se pose, en fin de compte, à partir de la division des Églises provoquée par la Réforme du XVIe siècle. C'est pourquoi nous devons remonter à la racine si nous voulons parvenir à une vraie guérison et triompher des séparations. Si nous ne cherchons pas à surmonter la division sur ce point initial, toute réunion à laquelle on parviendrait dans d'autres directions n'aurait pas de racine valable et ne saurait être ni saine ni durable. Ainsi l'Église catholique, étant donné sa position particulière et irremplaçable, sert de critère pour le véritable œcuménisme; par le seul fait de sa présence, elle nous contraint à aller à ce qui est central, à ne pas nous contenter de solutions de facilité. Laisser de côté l'Église catholique, c'est nous priver d'une contrainte salutaire nous obligeant à aller à la substance des choses, c'est nous priver d'un salutaire verrou contre l'irruption sans frein de tous les humanismes, spiritualismes, et dynamismes latents dans le protestantisme Il en fut toujours ainsi : le protestantisme systématiquement anti-catholique glisse sur la pente du libéralisme et de la dissolution interne. Il semble que nous ayons besoin du dialogue avec l'Église catholique romaine au moins comme une sorte de « katechon ».

Cette dernière raison ne doit aucunement être prise isolément : non seulement elle serait alors la marque d'une position confessionnelle douteuse, mais surtout elle serait fausse. Elle ne peut être valable qu'en fonction de la reconnaissance dans l'Église catholique romaine, sous une forme et d'une manière qui nous sont sans doute hétérogènes et étrangères et qui nous paraissent critiquables, de certains aspects essentiels de la réalité chrétienne, que nous avons d'ailleurs perdus. Seule l'obstination incarnée s'aveuglant elle-même, pourrait nier ou ignorer que là, sous toutes ces formes hétérogènes, une authentique réalité spirituelle et chré-

tienne exerce son dynamisme interne sous une forme aujourd'hui nouvelle, et que grâce à sa propre force elle fait pression sur ce qui est superficiel. Le durcissement récent au niveau de certaines positions officielles ne doit pas nous induire en erreur : à partir de ce qui est essentiel au christianisme s'est rétablie sans bruit une relation entre l'élément évangélique et l'élément catholique. Protestantisme et catholicisme, animés par ce courant de renouveau qui les fait sortir d'eux-mêmes, négligent les oppositions historiques sclérosées et tendent à se rejoindre l'un l'autre en avant. Il y a là une réalité spirituelle que nous avons à prendre simplement au sérieux; elle n'a rien à voir avec la diplomatie, la tactique et la stratégie confessionnelles. Elle s'accomplit sur d'autres plans et à d'autres profondeurs que ce qui relève de la politique ecclésiastique officielle. C'est pourquoi on ne peut dire jusqu'où elle nous mènera. On peut seulement indiquer de quelles profondeurs elle jaillit et s'efforcer d'obéir aux indications qu'elle contient. Ce qu'il faut prendre au sérieux, c'est ceci : dans la mesure où le catholique et le protestant s'orientent vers ce qu'il y a d'essentiel et s'y donnent avec une profonde et réelle générosité, dans la mesure où le catholique devient réellement catholique et l'évangélique réellement évangélique, dans cette même mesure, en dépit de ce qu'il y a de trop humain dans leur Église et de ce que l'histoire y a introduit d'éléments séculiers, tous deux se sentent attirés l'un vers l'autre, et se sentent insatisfaits de l'exclusivisme d'un simple dilemme « ou bien... ou bien... »; dans cette mesure aussi ils sont contraints de se prendre au sérieux l'un l'autre, spirituellement et théologiquement, de s'écouter l'un l'autre, et de tirer leçon pour soi-même, sur le plan spirituel comme au plan théologique, de ce qu'il y a de spécifique chez l'autre. Au delà des anciennes lignes du front alternativement renforcées et que parfois aujourd'hui encore on cherche convulsivement et artificiellement à renforcer, il semble que des chrétiens vraiment sérieux et des responsables des deux côtés se soient rencontrés dans la certitude que chaque partie représente un aspect particulier indispensable de ce qui fait le noyau du christianisme, aspect particulier qu'on voudrait avoir et dont on voudrait pouvoir disposer soi-même, mais qui jusqu'à maintenant ne se trouve que comme la propriété exclusive de tel corps ecclésiastique, en liaison d'ailleurs avec d'autres éléments inacceptables.

Le théologien danois, K. E. Skydsgaard, de confession luthérienne, écrit ceci : « Si nous voyons les choses avec un peu plus de profondeur, nous serons surpris par l'importance déconcertante prise de nouveau par le problème catholiques-protestants, dans une perspective d'ailleurs tout à fait nouvelle. Je n'hésite pas à dire que depuis la Réforme le problème catholique-protestant ne fut jamais si actuel et si brûlant qu'aujourd'hui. » Il est important pour nous d'acquérir une certaine perception des mouvements spirituels profonds qui animent actuellement le catholicisme romain, et de voir en lui des hommes et des chrétiens, plutôt que de nous accrocher au « système » qu'il représente, dont l'expression nous paraît si contestable; ou même plutôt que de nous laisser tromper par le « mythe » de ce système. Le « mythe » bien connu — soit fascinant soit effrayant — de l'Église catholique romaine est né, au fond, d'un complexe d'infériorité protestant. Il a donné le jour aussi bien à des conceptions

idéales du catholicisme qui ne correspondent pas à la réalité qu'à des ressentiments aussi peu réalistes. Dans nos rapports avec l'Église catholique, il continue à jouer encore un rôle trop important. Heureux de ce qu'il y a de bon dans notre héritage protestant, nous pouvons nous libérer de ce complexe, et juger ainsi plus exactement de ce qui fait le catholicisme.

L'attention soutenue et l'application avec lesquelles du côté catholique on observe et on suit les événements du mouvement œcuménique devraient nous donner à réfléchir. Qu'on se reporte seulement aux remarques bien documentées, publiées dans notre revue, dans le premier cahier de cette année, sur les réactions catholiques à propos d'Evanston. Il en ressort avec évidence que le grand intérêt porté par les catholiques romains à ce qui se passe dans le mouvement œcuménique est entièrement exempt de la perfide méchanceté spirituelle d'une certaine stratégie confessionnelle, mais encore, et ceci surtout dans les contributions positives et les commentaires très sérieux et profonds des Français, qu'il est manifestement soutenu par le sentiment qu'ici aussi *res nostra agitur* (c'est notre cause qui se traite).

Il ne faut pas hésiter non plus à reconnaître que nous autres, évangéliques, nous avons beaucoup de choses importantes à apprendre de l'Église catholique romaine et de la critique qu'elle nous adresse ou qu'elle adresse au mouvement œcuménique. Nous avons besoin de tout cela, nous n'aurions guère sans elle l'occasion de l'apprendre. Nous avons encore besoin de l'Église catholique romaine comme correctif, non pas certes d'une façon systématique, mais du moins en suivant la réalité objective. Face à l'Église romaine nous voyons plus clairement et plus distinctement les erreurs et les dangers typiquement protestants. De même que nous nous effrayons de ce qu'il y a dans l'Église romaine de sécularisation discutable et dangereuse, voire de paganisation, de même devons-nous nous garder, par un excès contraire, d'y répondre par une sécularisation et une humanisation non moins païennes, dont nous devrions aussi nous effrayer. Le danger d'un alourdissement métaphysique ou juridique de l'Évangile, d'un côté, n'est pas moindre que celui de la dissolution personnaliste et actualiste, de l'autre. Notre tâche première n'est pas de juger l'Église catholique romaine, mais bien, devant elle, de nous laisser juger nous-mêmes en profondeur suivant les exigences de notre propre devoir.

Il est bien évident que dans la problématique propre aux relations entre le protestantisme et le catholicisme il ne s'agit pas de « catholiciser » plus ou moins en dilettante, le côté protestant ni de commencer par « libéraliser » le côté catholique romain. Aussi n'est-il pas question ici des mouvements actuels de va-et-vient, dont les motifs sont trop humains, comme par exemple cette attirance vers le catholicisme à quoi mène la « résignation » protestante (qui est l'expression majeure, sans cesse reprise, de la fausse supériorité protestante). Ce courant est humainement compréhensible, surtout en des temps troublés, où tout semble chanceler. Le seul soutien de la Parole de Dieu dépasse les forces; on cherche un appui dont la solidité soit bien manifeste dans la structure apparemment (à vrai dire seulement apparemment) si bien établie de l'Église

catholique romaine, dans sa conception du monde, dans son organisation et dans son culte. Ou bien on désire sortir d'un christianisme intellectuellement et moralement abstrait et des problèmes qu'il pose pour trouver par exemple une communauté vivante ou une mystique plus profonde. Tout cela est bien connu. Des mouvements dans le sens inverse se manifestent aussi, au fond sur le même plan. Mais tout cela ne touche pas au cœur de la question. Ce sont là des réactions humaines, qui voient l'une des positions de façon toujours caricaturale et l'autre de façon toujours idyllique. Elles reposent sur des raisons qui certes existent mais qui s'arrêtent aux aspects extérieurement atteints, sans exprimer de façon valable ce qu'il y a d'essentiel. Des conversions motivées par des raisons seulement négatives ou par quelque fascination superficielle ne sont pas authentiques et saines; elles n'apportent rien de positif ni à l'une ni à l'autre des parties; elles ne donnent pas l'épanouissement personnel ni n'enrichissent réellement les Églises; elles ne sont pas un progrès vers la réalisation historique authentique de l'unité essentielle de l'Église. Elles sont des problèmes plutôt psychologiques et pastoraux que théologiques et ecclésiologiques.

Le problème des rapports entre le protestantisme et le catholicisme romain n'est pas non plus vraiment résolu par une considération des développements nouveaux qui s'opèrent de notre temps sur les plans idéologique, culturel et sociologique ainsi que par la prise de conscience d'une collaboration nécessaire à ce plan (ainsi dans le secteur politique).

On signale avec raison le renouveau révolutionnaire, dans les domaines politique, social, idéologique et culturel, qui a conduit les confessions chrétiennes à des situations tout à fait nouvelles les unes par rapport aux autres, qui les a placées sur un même front de combat et les a obligées à une collaboration de longue portée. Quelles que soient l'exactitude et l'importance de ces remarques et quelle que soit l'efficacité du travail de dégagement qui peut être fait sur une grande échelle de cette manière, on doit clairement reconnaître que le propre du travail œcuménique n'est pas encore atteint de cette façon. Ce n'est pas dans le seul secteur des facteurs non théologiques qu'il peut se réaliser.

Ce qui est essentiel c'est en fait beaucoup plus la mise en mouvement des uns vers les autres derrière les lignes sclérosées. Ce mouvement est animé par une activité nouvelle (largement ignorée et inconsciente) dans les deux confessions autour de ce qu'il y a d'essentiel, comme nous avons essayé de le montrer plus haut. C'est sur ce mouvement, c'est-à-dire sur ce qu'il y a d'essentiel dans ce que nous cherchons que nous devrions nous interpeller les uns les autres en hommes conscients, respectueux, décidés et responsables. Ainsi nous ferions confiance à cette réalité essentielle, qui est la propre puissance efficace du Christ. Ainsi aussi les divergences profondes et fondamentales (celles qui sont essentielles et vraiment caractéristiques, et non pas seulement celles qui ne sont que des préjugés) apparaîtront d'autant plus clairement et précisément à la conscience. Nous pensons ici aux divergences qui existent dans l'interprétation fondamentale de ce qu'est la révélation : ainsi le fondement ontologique, la structure légaliste, le positivisme, — réalités que le catholicisme souligne au point de les considérer comme nécessaires — ne nous paraissent pas

correspondre à l'essence de la révélation du salut, mais plutôt lui être étrangères. Mais si nous envisageons cela à partir de ce qu'il y a d'essentiel dans la révélation, et non pas à partir d'une idéologie opposée, nous verrons alors clairement certaines intentions religieuses exactes de ces formulations faussées, et nous éviterons de souligner et d'exprimer ces divergences fondamentales d'une façon faussement radicale en un « ou bien... ou bien... » exclusif; dans le cas cité, nous éviterons d'opposer aux positions catholiques notre affirmation exclusive du personnalisme ou de l'actualisme et de l'existentialité. Si on regarde aux intentions religieuses les plus profondes qui existent dans le catholicisme sous des erreurs et des alourdissements et chez nous sous le danger de dissolution dû à des positions justifiées pourtant en droit, alors on voit apparaître les divergences fondamentales pour une très grande part comme des affirmations dont l'accentuation diffère profondément, et on est amené à se poser sérieusement cette importante question de savoir si ces accents caractéristiques ne peuvent réellement être gardés que dans l'exclusivisme ecclésiastique.

Ainsi se présente esquissée à gros traits la situation, telle que je me la représente. On ne peut trouver en elle une solution brevetée dans l'ordre pratique. A mon avis, il y aurait déjà beaucoup de gagné si nous consentions à voir la situation ensemble et de la même manière, et à en discuter par rapport à ce qui est essentiel. Ainsi d'importantes forces spirituelles qui ici et là aspirent à agir de nouveau seraient libérées de beaucoup de raidissement et de crispation. Elles auraient l'espace libre pour agir elles-mêmes de façon caractéristique et sans contrainte, au lieu de s'appliquer et de se gaspiller à des activités qui n'ont aucune promesse d'avenir. Il faudra encore des deux côtés de profonds renouvellements et la destruction de beaucoup d'encroûtement pour que ce qui est caractéristique — qui est là et dont nous avons besoin — puisse se réaliser plus librement et plus authentiquement. La dernière décision, on ne peut pas la « faire » : Dieu seul peut l'accomplir. Du moins pouvons-nous rester les uns au contact des autres, et ceci aussi en esprit de réelle obéissance et en pleine conscience de notre responsabilité.

Comment concevoir une collaboration œcuménique avec le catholicisme romain ?

Remarques de Roger MEHL (réf.) à propos de l'article de Ernst KINDER [1]

L'article d'Ernst Kinder constitue un avertissement pathétique à tous ceux qui, lassés par le piétinement du dialogue avec Rome, vou-

2. Une traduction allemande de ces *Remarques* a paru dans *Oekumenische Rundschau*, décembre 1955, pp. 134-139.

draient que l'œcuménisme s'enfermât dans une perspective protestante. Or non seulement l'Église catholique romaine est un fait sociologique qu'on ne peut minimiser, mais à bien des égards elle reste une Église de Jésus-Christ, une Église qui fait connaître dans le monde païen le nom du Sauveur, une Église qui croit à l'unité des chrétiens en Christ; bien plus, c'est une Église travaillée par des courants contradictoires donc une Église qui, malgré bien des apparences contraires, est inquiète sur le bien-fondé de ses propres affirmations et qui, à cause de ces contradictions elles-mêmes, acceptera, peut-être, un jour de se laisser juger, restaurer et réformer par la Parole de Dieu. Dans ces conditions, pourquoi ne pas multiplier les efforts pour l'intégrer — sous une forme ou une autre — à la grande recherche œcuménique, symbolisée par le Conseil œcuménique des Églises? Pourquoi ne pas multiplier ces efforts dès maintenant, puisque nous voyons tant de théologiens catholiques participer en fait, par leurs travaux et leurs suggestions, au travail que les Assemblées œcuméniques, et spécialement celle d'Évanston, ont si utilement amorcé?

Il nous semble qu'il est difficile à un protestant de ne pas donner entièrement raison à la thèse chaleureusement plaidée par Ernst Kinder. S'ensuit-il qu'on doive être nécessairement d'accord avec tous les arguments de sa démonstration, que les raisons qu'il invoque pour la reprise de ce dialogue avec Rome soient toutes bonnes? Nous ne le croyons pas. En plein accord sur la thèse fondamentale, nous différons sur la motivation de cette thèse et ces différences entraînent des conséquences pratiques fort importantes.

Il est bien vrai que le Conseil œcuménique des Églises a su éviter jusqu'à ce jour — et il faut s'en réjouir de tout cœur — une crispation ecclésiastique qui l'obligerait à faire des discriminations entre les Églises et que, malgré le rôle moteur que jouent en son sein les Églises issues de la Réforme, il a su se garder du péril de devenir une Fédération d'Églises protestantes. Il se défend même de nourrir une certaine conception de l'unité de l'Église et c'est pourquoi il s'interdit à bon escient d'intervenir dans les négociations entamées entre certaines Églises pour réaliser leur unité. Il a donc un horizon libre : il est uniquement le lieu où se retrouvent tous ceux qui, unis par la foi au même Christ, seigneur et Dieu, ne peuvent accepter la division des Églises. Le seul fondement ecclésiologique du Conseil œcuménique c'est qu'il y a une unité de l'Église déjà donnée en Christ, cachée et voilée, mais non détruite, par les divisions des Églises. Dès lors le pacte qui lie les Églises membres du Conseil et qui donne son sens à leur volonté de demeurer ensemble, c'est l'engagement de chercher à manifester visiblement, par delà leurs actuelles divisions, cette unité déjà donnée dans le mystère du Christ. Cette tâche est-elle possible? La foi au Dieu Souverain et la prière accordée à celle du Christ peuvent-elles en venir à bout? Le Conseil œcuménique, fort heureusement, ne s'est jamais prononcé sur cette question. Il n'est pas sûr, tant que durera le siècle présent, que la plénitude d'unité qui est en Christ et dans l'*Una Sancta* dont il est le Chef, puisse cesser d'être un mystère et puisse devenir visible. Mais ce qui est certain, c'est que si nous croyons réellement à l'unité en Christ, nous ne pouvons accepter

nos divisions actuelles, nous ne pouvons pas tolérer d'être séparés dans la communion eucharistique. Il faut s'avancer ensemble dans la voie de l'unité, sans savoir jusqu'où nous irons. C'est pourquoi il nous semble que le Conseil œcuménique a suivi la seule voie possible (cf. la déclaration de Toronto) en se fixant pour tâche d'aider les Églises, par le moyen de ses assemblées, de ses conférences, de ses études et des discussions qu'il suggère, des activités qu'il propose, à manifester clairement aux yeux du monde l'unité qu'elles confessent et qu'à la manière des patriarches elles saluent de loin. L'idée maîtresse du peuple de Dieu en marche, telle qu'elle apparaît dans les documents de Lund et d'Evanston, exprime bien le fondement de la vision ecclésiologique — et eschatologique — du Conseil œcuménique des Églises. Son infinie liberté, sa disponibilité y trouvent leur source.

Or, c'est tout ce précieux acquis qui, nous semble-t-il, serait remis en question par une participation effective de l'Église catholique romaine en tant que telle — à supposer que celle-ci, revenant sur des déclarations maintes fois réitérées, y consente. Certes, celle-ci ne répudie pas totalement l'idée du peuple pèlerin. Mais on voit mal la place qu'elle occupe dans sa pensée. Car si à ses yeux l'unité est donnée en Christ, elle est aussi visiblement réalisée dans le corps institutionnel et hiérarchique. La notion d'Église, corps du Christ, est interprétée par la théologie catholique dans ce sens qu'il y a continuité entre le Christ et *cette* Église qui s'incarne dans l'institution romaine et ne s'incarne nulle part ailleurs dans sa plénitude. Cette continuité est illustrée par les deux idées qui soutiennent tout l'édifice romain, l'idée de succession apostolique d'abord qui inclut le temps de l'Église dans l'histoire sainte et fait des actes de l'Église un prolongement de la révélation biblique, et l'idée de tradition, qui fait du pèlerinage de l'Église dans l'histoire une redoutable aventure pour le fondement objectif de notre foi, ainsi que le montrent clairement les récents développements mariologiques. C'est pourquoi nous pensons qu'à l'heure présente, à supposer, ce qui est fort improbable, que Rome y consente, la présence de Rome au sein du Conseil œcuménique remettrait en question la nature du Conseil et stériliserait toutes les études entreprises. Disons-le crûment, le mouvement œcuménique deviendrait franchement ennuyeux, car nous reviendrions à un stade dépassé, celui de la simple confrontation de doctrines opposées. Nous ne méprisons pas cette forme d'activité œcuménique et nous ne prétendons nullement que nous, protestants, avons déjà pleinement compris tout le catholicisme et lui faisons pleinement justice. Mais cette tâche, pour importante et précieuse qu'elle soit, n'en constitue pas moins une tâche latérale. Nous avons pris à Evanston l'engagement de croître ensemble dans l'unité. Ne nous laissons pas détourner de cette tâche.

Il est vrai qu'une objection pourrait nous être adressée : comme Ernst Kinder l'a souligné dans son article, ces difficultés que nous évoquons, nous les retrouvons aussi au sein même du Conseil œcuménique, avec l'Église Orthodoxe. Bien des théologiens catholiques se sont plus à souligner que grâce à l'Église Orthodoxe qui, mise à part la question de la papauté, professe la même ecclésiologie que l'Église romaine, celle-ci était en quelque sorte présente au sein du mouvement œcuménique. Nos

frères Orthodoxes ont le même sentiment et c'est précisément pourquoi ils ont si souvent évoqué — et encore à Evanston — la possibilité pour eux de quitter le Conseil œcuménique, en ajoutant que sans doute leur départ faciliterait beaucoup la tâche du Conseil. Si nous étions logiques, ne devrions-nous pas souhaiter le départ de l'Église Orthodoxe ? Or, nous ne le souhaitons en aucune façon. Nous le considérerions comme un réel appauvrissement; il serait vrai alors que le Conseil se serait rendu la tâche honteusement facile. Pourquoi cette différence d'attitude à l'égard de deux Églises qui professent la même ecclésiologie, aussi convaincues l'une que l'autre qu'elles représentent seules la véritable Église de Jésus-Christ, qu'en elles cette véritable Église a pris définitivement corps et forme, qu'en dehors d'elles il n'y a que des *vestigia Ecclesiae* très douteux ?

Pour une raison très simple. Tout d'abord : c'est que l'Église Orthodoxe, en parfaite connaissance de cause (ses représentants n'ont-ils pas participé à la rédaction du document de Toronto et au rapport de Lund ?) accepte de s'intéresser activement au travail central du Conseil œcuménique. Cette collaboration, bien qu'elle s'accompagne de réserves, de réticences, de déclarations nombreuses qui marquent la distance que l'Orthodoxie entend maintenir entre les autres Églises et elle, ne s'est jamais démentie et les théologiens Orthodoxes ont toujours apporté aux débats œcuméniques une aide précieuse et positive. C'est même sur la proposition d'un théologien orthodoxe que la section I d'Evanston a pu s'engager dans une voie nouvelle : la recherche d'un œcuménisme dans le temps et non plus seulement dans l'espace et l'examen des relations qui existent entre les diverses traditions chrétiennes et la grande Paradosis chrétienne à laquelle se réfèrent les écrits apostoliques.

Qu'il y ait certaines contradictions, au moins apparentes, entre cette attitude positive et l'ecclésiologie officiellement professée par l'Orthodoxie, c'est possible. Mais du moment que l'Église Orthodoxe croit qu'il est de son devoir d'assumer ces contradictions, ce n'est pas notre affaire. Il est vraisemblable d'ailleurs que ces contradictions, ne sont pas aussi profondes que nous l'imaginons. D'une part l'Orthodoxie, beaucoup moins gênée que Rome, trouve dans l'anglicanisme toute une série de nuances, en dégradé, qui constitue pour elle un pont certain avec les Églises de la Réforme. D'autre part, la souplesse de l'Église Orthodoxe vient de ce qu'il n'y a pratiquement plus chez elle de pouvoir capable de dogmatiser. Tous les trésors de sa pensée dogmatique, elle les trouve déposés dans sa vie liturgique. Et cette vie liturgique porte en elle une infinie diversité d'orientations dogmatiques. L'Église Orthodoxe, à la différence de Rome, peut avoir et elle a effectivement d'authentiques dogmaticiens, avec qui la collaboration œcuménique est féconde. Au contraire, Rome a des dogmes qui constituent d'infranchissables barrières, elle n'a pas de dogmaticiens proprement dits, puisque la seule tâche assignée aux théologiens par le pouvoir pontifical est, outre la discussion des questions encore libres, la justification des décisions et définitions dogmatiques de Rome même. Alors que les Églises issues de la Réforme, l'Anglicanisme et l'Église Orthodoxe, dans une large mesure, sous la réserve de ne pas contredire aux décisions des Conciles

œcuméniques qu'elle tient pour valables — s'accordent pour poursuivre ensemble un travail original de réflexion dogmatique sur les données de la révélation scripturaire, l'Église de Rome oppose à toutes ces recherches qui sont, qu'on le veuille ou non, des remises en question de positions cristallisées au cours de polémiques passées, un *pouvoir* dont les décisions sont sans appel. Voilà pourquoi, malgré les profondes similitudes de pensée ecclésiologique entre l'Orthodoxie et Rome, le dialogue possible avec l'Orthodoxie ne l'est pas dans les mêmes conditions avec Rome.

Nous ne pouvons que le déplorer, il ne nous appartient pas de fermer les yeux à cette réalité. Nous le déplorons avec Ernst Kinder, mais nous somme moins sûrs que lui que la présence catholique apporterait au sein du Conseil œcuménique un correctif positif aux dangers que le protestantisme a incomplètement surmontés. Ernst Kinder évoque parmi ces dangers l'humanisme et le spiritualisme qui caractérisent le libéralisme protestant et qui guettent toute pensée protestante, dans la mesure même où elle se voit obligée de répudier le substantialisme et le réalisme catholique. Il a parfaitement raison. Mais nous voyons mal pour notre part l'aide que sur ce point le catholicisme pourrait nous apporter, car sa doctrine de la grâce et des œuvres, sa compréhension de la justification ne sont-elles pas la racine la plus sûre de tout libéralisme et Karl Barth n'a-t-il pas montré, avec une évidence indiscutable, que sur toutes les questions décisives les mêmes critiques pourraient être faites à la fois au catholicisme et au néo-protestantisme? Seule une théologie prenant au sérieux le principe scripturaire, parfaitement ignoré du catholicisme, malgré le merveilleux renouveau biblique et exégétique qui se manifeste dans certaines écoles catholiques, peut mettre le protestantisme en garde contre ses dangers internes. Nous ne pensons nullement que le protestantisme doive afficher une sorte de suffisance orgueilleuse, il doit au contraire se souvenir que les positions qu'il a prises au XVIe siècle ont été inspirées souvent par une philosophie implicite et par l'âpreté des polémiques. Mais son humilité consiste à se soumettre, en tant qu'Église, à la seule autorité scripturaire. Il ne peut sur ce point-là attendre de secours du côté catholique, bien qu'il bénéficie des recherches historiques et exégétiques des savants catholiques.

Certains pensent que la dogmatique protestante, dans la doctrine des sacrements, n'aurait pas pu maintenir l'idée de la présence réelle et aurait nécessairement évolué vers un pur symbolisme, si elle n'avait pas été gardée par le réalisme substantialiste des catholiques. Il est difficile, nous semble-t-il, de préciser avec justice ce que nous devons à l'histoire, mais il nous paraît certain qu'à l'heure actuelle ce n'est pas la doctrine de la transsubstantiation, ni ses implications philosophiques, qui peuvent nous garder du symbolisme spiritualiste.

Pourtant notre conclusion ne sera pas négative. Nous croyons à la présence réelle et voilée de l'Église de Jésus-Christ au sein de l'Église romaine, comme au sein de toutes les Églises qui invoquent le Seigneur et sont fidèles à la confession de foi d'Éphésiens IV. Aussi ne pouvons-nous pas assister à l'évolution de l'Église catholique avec l'impassibilité d'un historien des religions. L'espérance d'unité que nous portons dans

nos cœurs, nous devons la considérer comme valable pour les catholiques comme pour les protestants. Ce qui n'est pas possible aujourd'hui le sera peut-être un jour. Quelles que soient nos craintes pour l'avenir immédiat (le dogme de Marie co-rédemptrice fait assurément des progrès), nous n'avons pas le droit d'enfermer Rome dans les barrières d'une évolution fatale.

C'est pourquoi, répondant d'ailleurs au vœu maintes fois exprimé par des théologiens catholiques, les Églises membres du Conseil œcuménique doivent s'efforcer d'associer *latéralement* à leurs recherches tous les penseurs catholiques qui seront autorisés à le faire. Les assemblées, les conférences officielles, qui jalonnent le progrès œcuménique, ne représentent pas toute l'activité œcuménique. Sans que catholiques romains et nous soyons d'accord sur l'orientation du Conseil œcuménique, nous pouvons aborder ensemble dans des rencontres inofficielles des questions de théologie biblique, d'exégèse et d'éthique chrétiennes. Nous pouvons nous remettre ensemble à l'école de l'Écriture. Nous savons bien que cela n'est jamais sans profit et que cela nourrit la fraternité chrétienne et autorise la prière en commun. Mais il nous paraîtrait regrettable, et sans profit pour personne, de laisser remettre en question par l'Église romaine — à supposer que cette idée ne soit pas chimérique — la pensée que le Conseil œcuménique se fait de sa tâche et de sa méthode. Au sein du mouvement œcuménique, depuis les balbutiements initiaux, nous avons fait des progrès. Il est certain que l'idée d'aider les Églises à manifester moins parcimonieusement dans leur foi et leur constitution une unité qui leur est déjà mystérieusement donnée en Christ, est une idée féconde. Il est non moins certain que l'idée mise en évidence à Lund de remonter des crispations ecclésiologiques à la christologie ouvre des perspectives d'avenir. Ne les laissons pas perdre, sous prétexte que nous avons laissé en dehors de notre mouvement la grande masse catholique romaine.

L'œcuménisme, à l'heure actuelle, doit prendre deux formes : un œcuménisme à l'intérieur du Conseil œcuménique, qui doit et peut être un œcuménisme de progrès, et un œcuménisme latéral avec Rome qui pour l'instant ne peut être qu'un œcuménisme d'attente.

L'unité de ces deux formes, c'est l'espérance qui les soutient l'une et l'autre.

Nos responsabilités dans le mouvement œcuménique

Thèses présentées par M. le Pasteur CRESPY (réf.) à l'Assemblée générale du Protestantisme français, Montpellier, octobre 1955

1. La tâche œcuménique relève de la vocation ordinaire et permanente de l'Église. On l'a toujours comprise ainsi, dans le passé, même lorsque les circonstances conduisaient les Églises à durcir ce qui les séparait.

Toutefois, la vision d'une Église effectivement Une s'est surtout imposée depuis un demi-siècle. Elle a prolongé la vision missionnaire et s'est précisée à partir des préoccupations liées à l'évangélisation (extension de la mission au monde entier, paganisation des pays de vieilles « chrétientés historiques »).

Il est donc juste de dire que l'histoire nous propose la tâche œcuménique. Il est juste d'ajouter que le Seigneur a pris les chemins de l'histoire pour rappeler à l'Église sa vocation ordinaire et permanente d'unité.

2. Toute vocation adressée à l'Église demande à prendre corps dans le présent selon l'invention de la foi et le discernement spirituel. La tâche œcuménique impose, de ce fait, un examen concret des conditions actuelles de l'unité et des possibilités d'obéissance à la vocation d'unité dans telle situation considérée.

3. Il ne s'agit pas, actuellement, de rêver aux structures d'une super-Église, ou de doser des compromis doctrinaux, moins encore de négocier l'abandon des diversités légitimes (Evanston, I, 15). La tâche œcuménique est fondée sur la double certitude que *l'unité*, déjà donnée en Christ, est promise à qui la cherche avec obéissance. La tâche œcuménique consiste alors à reconnaître ce que le Christ a fait, pour chercher, à partir de là, les formes dans lesquelles l'unité de l'Église pourra se réaliser effectivement aux yeux de tous. De là peuvent résulter : une harmonisation des diversités légitimes, un renouvellement commun de la pensée théologique, la naissance de nouvelles formes institutionnelles, selon que le Christ l'exige et que la foi discerne ces exigences.

Situation des Églises de la Réforme française.

4. La situation des Églises de la Réforme française oriente leur tâche œcuménique en trois directions, du triple fait qu'elles sont : *a*) françaises (au cœur du dialogue œcuménique mondial); *b*) divisées entre elles (quoique soucieuses d'unité); *c*) appelées à vivre quotidiennement dans le contact du catholicisme romain. La troisième de ces tâches n'est, il est vrai, « œcuménique » qu'en un sens particulier du terme. La recherche définie ci-dessus (thèses 2 et 3) n'a pas de sens pour l'Église catholique romaine qui affirme être déjà la seule authentique Église universelle du Christ sur la terre.

Nos Églises et le mouvement œcuménique.

4. Nos Églises sont enracinées dans la communauté nationale française (on sait la peine qu'elles ont eue à y faire reconnaître leur place). Elles entrent dans le dialogue œcuménique avec des habitudes et une formation historique et culturelle dont l'influence peut être discernée sur quatre plans au moins.

5. Sur le plan théologique, leur pensée, soucieuse de cohérence, de clarté et de réalisme, les éloigne du pragmatisme, du syncrétisme

et de la spéculation idéaliste. Elles aiment que la foi cherche l'intelligence. Elles inclinent à considérer que la vérité crue peut être dite et doit l'être. Le risque est ici de confondre la vérité en soi avec les vertus formelles de l'exposition de la vérité. Nous avons à recevoir, à cet égard, des Églises dont la tradition théologique est plus compréhensive. Mais c'est notre juste tâche que de rappeler l'intelligibilité et la cohérence de la vérité. Il semble aussi que nous soyons appelés à aider particulièrement à la formulation claire des questions qui nous unissent ou nous divisent.

6. Nos traditions ecclésiastiques nous portent généralement à accorder une certaine importance au caractère institutionnel de l'Église. Cela se manifeste à notre affection pour la Discipline (et *cum grano salis*, pour les Commissions et les règlements). Car l'Église doit, pour nous, être rendue visible par d'autres signes que la communion spirituelle. Nous aimons qu'une foi commune débouche sur des structures ecclésiales communes. Nous pouvons légitimement porter ce souci au sein du dialogue œcuménique, parfois menacé de se perdre dans le « général ».

Nos traditions ecclésiastiques nous poussent, par ailleurs, à tenter de traduire dans les institutions la réalité du sacerdoce universel de tous les croyants. Nous avons, à cet égard, un témoignage précis à rendre.

7. Sur le plan théologico-politique nous aimons affirmer l'indépendance de l'Église à l'égard des forces ou systèmes qui voudraient se faire l'expression de la conscience « chrétienne », face aux divers paganismes d'aujourd'hui. Nous avons payé cher le prix de la liberté. C'est pourquoi nous sommes d'ordinaire pour l'État (dans les problèmes intérieurs ou extérieurs, sociaux ou coloniaux qu'il affronte) un interlocuteur et non un sujet. Cela nous amène à réaffirmer sans cesse le caractère absolument original de l'Église et dans la nation et dans les relations internationales.

8. Sur le plan historico-ecclésiastique, nous nous réclamons d'un grand passé, mais nous restons disponibles à l'égard de nos traditions. Notre histoire ne nous impose ni la superstition ni le mépris de la tradition. C'est pourquoi nous avons sans doute quelque chose à dire dans les difficultés qui peuvent surgir entre vieilles et jeunes Églises. Les responsabilités missionnaires que nous avons assumées devant nombre de jeunes Églises nous appellent à des responsabilités particulières sur ce plan, dans le dialogue œcuménique.

9. Étant donné notre histoire et notre formation culturelle, nous nous sentons particulièrement proches des Églises implantées en pays latins. Parce que nous avons connu les difficultés que beaucoup d'entre elles connaissent que la grâce de Dieu nous a secourus, nous nous savons invités, par cette grâce, à secourir à notre tour nos frères. Sans doute y a-t-il là, pour nous, l'indication d'une obéissance précise. Beaucoup de ces Églises sont jeunes; si nous avons à recevoir d'elles une vision renouvelée des possibilités de l'Évangile, peut-être pouvons-nous leur apporter ce que Dieu nous a donné par des expériences semblables aux leurs.

10. Il va sans dire que les caractéristiques culturelles et sociologiques de la Réforme française n'ont qu'une importance relative, dans le dialogue œcuménique. C'est cependant un fait que ce dialogue s'engage entre des Églises culturellement « situées ». La prise de conscience de cette « situation » éclaire ce dialogue tant qu'on ne la considère pas comme normative.

Recherche de l'unité au sein des Églises de la Réforme.

11. La seconde des tâches œcuméniques indiquées à nos Églises concerne la recherche de leur unité. Deux ordres de problèmes sont ici soulevés : doctrinaux et ecclésiastiques.

Dans l'ordre doctrinal, nous espérons pouvoir tenir pour acquis les cinq points suivants :

a) Les Églises de la Réforme sont unanimes à reconnaître comme seule normative l'autorité de *la Parole de Dieu* reçue dans l'Écriture sainte. D'où résulte que la fidélité à cette parole conditionne toute recherche de l'unité, mais en est aussi le gage et la promesse.

b) Les *Confessions de foi* ne garantissent pas l'unité de l'Église; elles l'expriment dans la mesure où elles expriment la soumission de l'Église à la Parole de Dieu. Ainsi la soumission renouvelée de tous à cette Parole peut conduire les Églises séparées à une confession commune de la foi (dans le contexte des tentations et des erreurs qui mettraient en cause la foi aujourd'hui, spécialement).

c) Les *ministères* sont également reçus, dans toutes les Églises de la Réforme, comme fondés en Jésus-Christ seul. Ils sont établis par l'Église (et non *sur* l'Église) comme les ministères de la Parole à laquelle ils demeurent soumis.

d) Les *sacrements* sont en liaison intime avec la Parole de Dieu; ils sont reçus à salut par la foi seule.

e) C'est le Seigneur vivant qui dirige l'Église, par son Saint-Esprit, de sorte qu'aucun *magistère* ne peut prétendre se substituer à lui ou le rendre visible.

12. L'importance de ce *consensus* (acquis dès la Réforme) tient essentiellement à ce qu'il peut poser le problème de l'unité doctrinale *prospectivement* et non *rétrospectivement*. On peut, ici, faire les remarques suivantes :

« Les divisions doctrinales ne se sont pas effectuées, dans le passé réformé, à partir de *vérités* différentes, mais à partir de *manières* différentes de comprendre la vérité. L'apparence de vérités différentes tient à ce que les modalités ont pu être durcies au point de prendre figure d'*essences*, alors qu'elles n'étaient que des *modes*.

Dès lors, l'unité ne peut pas s'effectuer par un réajustement de formules du passé. Car ni on ne peut les harmoniser au mépris de leur intention (qui était de différencier); ni on ne peut revenir au contexte culturel dans lequel elles ont été pensées.

Il n'est pas davantage possible d'arguer de leur (relative) inadéquation actuelle pour refuser toute formulation doctrinale. Ce serait refuser

à l'Église d'aujourd'hui la possibilité reconnue à l'Église d'hier de confesser la vérité.

Seul le Seigneur, écouté par tous, peut donner aux Églises séparées de confesser aujourd'hui leur foi en présence des problèmes d'aujourd'hui. Cette possibilité (vraiment miraculeuse pour qui lit l'histoire de la théologie) ne peut être ouverte que si l'on comprend que le Seigneur parle aujourd'hui et qu'il veut l'unité de son Église dans une redécouverte de sa parole éternelle.

13. Une telle attitude de soumission inventive implique une reconsidération des *confessionalismes*. Leur réapparition était inévitable dans les conditions du dialogue œcuménique.

Il existe, certes, un confessionnalisme vivant, celui qui veut répondre à la question : Comment aller plus loin avec les autres, étant donné ce que nous sommes ?

On peut aussi concevoir un confessionnalisme appauvrissant, celui qui répondrait à la question : Comment entrer en force dans le dialogue pour faire triompher ce qui nous distingue ?

La seconde attitude serait évidemment incompatible avec la recherche de l'unité. Elle impliquerait une soumission au passé, valorisé comme tel, qui ferait obstacle à une soumission inventive à la Parole de Dieu.

Dira-t-on qu'il est indispensable de ne rien perdre de l'héritage des Pères ? Où voit-on que tel soit le risque ? Le risque n'est-il pas plutôt de vivre en rentiers de cet héritage ?

14. L'unité entre les Églises de la Réforme implique aussi que nous soyons disposés à écouter ceux qui n'accordent pas à la réalité de l'Église la même importance qu'y accordent les « grandes » Églises réformées. Leur passion de l'Évangile peut-elle être négligée ? N'est-il pas désirable qu'elle soit présente au cœur de notre recherche de l'unité ? N'y a-t-il pas place, dans une Église évangélique, pour tous les dons que le Seigneur accorde ?

Nos Églises et l'Église catholique romaine.

15. La question des relations avec l'Église catholique romaine en vue de l'unité ne se pose pas et ne peut pas se poser tant que l'Église romaine restera ce qu'elle est. L'« œcuménisme » avec les *membres* (clercs ou laïcs) de l'Église romaine reçoit, de ce fait, une signification différente. Il peut consister soit en la recherche d'un approfondissement réciproque de ce qui nous est commun et de ce qui nous divise, en vue de la charité dans la profession de la vérité — soit en la recherche d'attitudes communes sur les problèmes posés par le monde.

16. Du fait que la question de l'unité ne se pose pas, le caractère partiel du renouveau biblique, liturgique et missionnaire dans l'Église de France, en particulier, ne peut pas nous empêcher de nous réjouir pleinement. Pour la même raison, la vague montante de l'intégrisme ne nous attriste qu'en ce qu'elle attriste certains de nos frères catholiques

Notre joie du renouveau biblique catholique est désintéressée. Nous ne le considérons pas comme une « protestantisation » de Rome, mais comme un signe de la puissance de Jésus-Christ. De même, notre tristesse devant l'intégrisme est sans calcul morose; nous sommes tristes avec ceux qui aiment Jésus-Christ, parce qu'il n'est pas bon que notre Seigneur ne soit pas le seul Seigneur de Rome.

17. En tant que Jésus-Christ est aimé dans l'Église de Rome (c'est l'un des résultats des contacts « œcuméniques » que de nous avoir convaincus de cela), nous devons chercher obstinément la communion dans cet amour sans nous laisser intimider par les prudences contradictoires de la hiérarchie romaine ou les sollicitations de notre propre héritage passionnel. L'amour de Jésus-Christ nous encourage et nous garde de tous dangers. Nous avons commencé à nous rencontrer dans cet amour; il faut persévérer et protester avec plus de force encore que *seul* cet amour nous unit.

18. Notre espoir est toujours celui des Réformateurs, de voir l'Église romaine réformée, revenue à la seule grâce de Dieu en son Fils. Nous ne savons pas si nous le verrons réalisé, nous savons que nous ne pouvons pas l'abandonner. C'est pourquoi nous prions pour que Dieu réforme l'Église de Rome et ne cesse pas de réformer la nôtre. Tel est le sens de notre prière pour l'unité. Tel est aussi le sens de notre existence de « protestants » à côté de l'Église romaine.

19. La question de savoir si nos propres « renouveaux » théologiques nous approchent ou nous éloignent de Rome est sans intérêt. Nous ne vivons pas et ne travaillons pas en fonction de Rome, mais en fonction de Jésus-Christ. Dire que Rome a fait un pas vers nous (en reconnaissant, en fait, notre existence comme Église à travers l'artifice théologique des *vestigia ecclesiae*) ou que nous avons fait un pas vers Rome (en retrouvant certaines richesses du patrimoine de l'Église ancienne) est parler improprement. Chaque Église est en mouvement; mais la mobilité historique n'a de sens, pour une Église, que relativement à sa norme intemporelle. La nôtre est toujours la seule autorité de la Parole de Dieu.

20. Nous devons nous réjouir chaque fois que l'occasion nous est donnée d'affronter, avec nos frères séparés, des problèmes communs, dans une action commune qui découle de notre devoir d'aimer les hommes. L'idée d'un « front chrétien » nous est, par ailleurs, étrangère.

Il n'est pas exclu que de telles rencontres actives, par leur authenticité même, avivent notre souffrance de la séparation. Il n'est pas impossible qu'à leur niveau les problèmes douloureux et concrets, les « conversions confessionnelles » se posent. Nous ne pouvons pas oublier, en les abordant, que nos Églises sont réformées par la Parole de Dieu. Il nous est impossible de refuser la Parole de Dieu aux hommes. C'est avec bonne conscience que nous évangélisons.

21. Tout ce qui, dans notre attitude à l'égard des membres de l'Église de Rome, relèverait de l'orgueil, de la fausse assurance (par exem-

ple d'une assurance fondée sur la valeur intrinsèque du « protestantisme » comme tel), de l'intolérance ou d'une ignorance hargneuse (pensons à d'outrageuses simplifications polémiques) doit être élagué. Comment pourrions-nous exiger de Rome (en Espagne, en Italie, en France même, çà et là) la tolérance et la compréhension si nous nous soustrayions nous-mêmes à ces exigences?

De ces thèses, M. Crespy a présenté lui-même, au cours de la même assemblée, le commentaire suivant[3] :

Il y a plusieurs manières de comprendre l'expression : « mouvement œcuménique » qui figure dans le titre de ce rapport. Il importe donc de préciser tout de suite que nous n'entendons pas l'utiliser seulement au sens restreint, pour désigner le Conseil œcuménique des Églises, mais en un sens large, pour indiquer tout ce qui concerne les contacts « œcuméniques » de nos Églises. La division en trois parties des thèses que ce rapport a charge de présenter s'explique du coup. Trois ordres de problèmes nous retiennent parce que nous sommes historiquement situés dans une perspective telle que nous avons tout à la fois à être présents d'une certaine manière au sein du Conseil œcuménique, que nous sommes en quête de notre propre unité protestante et que nous vivons dans le contexte d'un catholicisme romain dont je ne dirai pas que le monde nous l'envie — encore que j'aie pu constater même cela avec nos amis sud-américains, italiens ou espagnols — mais dont il est clair qu'il nous pose une série de questions. Au reste, dès la thèse 4 j'ai essayé de dire qu'il ne pouvait être question d'une tâche « œcuménique » avec les catholiques romains au même sens du terme que dans les deux premiers cas.

La perspective étant ainsi démesurément élargie, il n'était pas possible de tout dire. Il a fallu se borner à noter, sur chaque point, ce qui paraissait être l'essentiel — avec, évidemment, le risque inhérent à tout discernement de l'essentiel lorsqu'on vit et pense au niveau des événements qu'on est censé transcender pour les présenter. C'est là sans doute ce qui donne aux thèses que vous avez en mains leur aspect disparate et leur hétérogénéité. Je n'ai rien de mieux à faire, maintenant, que de vous rendre présente l'unité de mon propos sous l'apparente disparité des thèses.

Dès l'abord, je dois noter que ma première préoccupation a été de faire le point — à l'estime, bien entendu, faute d'instrument d'investigation historique approprié, faute aussi de cet esprit prophétique qui pourrait seul plonger dans le temps pour en discerner le sens. J'ai voulu répondre à cette seule question : où en sont nos Églises en présence de la triple tâche que leur dicte l'histoire? Bien entendu il n'y a aucun intérêt à « faire le point » si l'on n'est pas en marche. La longitude et la

3. Nous remercions vivement M. Crespy d'avoir bien voulu, avec l'assentiment de la Fédération Protestante de France, nous autoriser à publier cette partie, encore inédite, de son rapport (*Réd.*).

latitude de Notre-Dame de Paris n'offrent qu'un intérêt touristique tant il est peu probable qu'elles varient. Faire le point implique donc une opinion sur la direction de la marche et la proximité du port ou des orages. Mais cela implique aussi et surtout une volonté de marche, un assentiment cordial à la vision œcuménique. C'est même à partir de cet assentiment que l'acte de « faire le point » prend son sens. On doit donc lire en filigrane sous toutes mes thèses ma joyeuse certitude — partagée par beaucoup, j'en suis assuré — que Dieu nous conduit actuellement sur des voies qui sont *les siennes*.

En termes théologiques, je traduirai cette certitude en disant que l'œcuménisme n'appartient pas seulement au *bene esse* de l'Église, mais à son *esse*. C'est ce que veulent dire les trois premières thèses qui indiquent une perspective. Elles ne disent rien que tous ne sachent déjà (je n'ai pas visé à l'originalité). Mais dès ces premières thèses aussi apparaît la thèse sous-jacente à toutes les autres, celle qui m'a servi pour ainsi dire de clef, savoir que la tâche œcuménique demande à être concrète, *selon l'invention de la foi*. Il me paraît nécessaire de consacrer quelques instants à la considérer, parce qu'elle est le facteur d'unité fondamental de la pensée développée dans la suite des thèses.

On trouve d'ailleurs ce thème exposé d'une autre manière dans la thèse 12 où l'adverbe — un peu insolite, j'en conviens — « *prospectivement* » veut préciser notre attitude. Il est clair, en particulier depuis la Conférence de Lund (qu'Evanston, sur ce point, précise et complète), que l'unité n'est pas donnée à l'Église de Jésus-Christ comme une résultante de son passé historique, mais à travers un appel à reconsidérer ce passé en fonction de ce que Dieu veut donner à partir de l'unité déjà acquise en son Fils et *dans un renouvellement de la pensée et de la foi*. Une Église qui prétendrait coïncider exactement à son passé comme tel, qui voudrait se définir uniquement par lui, ne serait pas prête à la tâche œcuménique. Ceci ne signifie pas un seul instant que nous aurions à faire bon marché de notre passé, que nous aurions à le renier ou à l'abandonner aux bons soins d'une société d'histoire. Cela signifie que notre passé n'est authentique que dans la mesure où nous n'en sommes pas les rentiers. Car l'Église ne vit de son passé qu'en l'engageant sans cesse dans l'aventure du présent et de l'avenir. En d'autres termes encore notre passé fait de nous les héritiers d'une fidélité et d'une culture, indistinctement. La fidélité a pris, dans notre histoire, des formes culturelles particulières. Mais, alors que la fidélité elle-même est incessamment redonnée par Dieu, toujours prête à féconder de nouvelles attitudes, les formes culturelles de la fidélité passée se présentent parfois et en partie tout au moins, comme des stratifications superposées, comme les sédiments de l'histoire. Dès lors, sous peine d'être alourdie et paralysée par son passé, il est nécessaire qu'une Église reçoive de Dieu lui-même une vision renouvelée de son être et de sa vocation qui lui restitue, du même coup, l'authentique sens de son passé. C'est seulement à partir de ce renouvellement qu'une dialogue œcuménique peut être autre chose qu'un dialogue des morts et que les contacts œcuméniques peuvent dépasser la politesse curieuse et distante, l'exotisme et le ton de bonne compagnie, ensemble culturel et non-théologique, dont Dieu est en train de nous « décaper »

si j'en juge par le sérieux avec lequel nous regardons ensemble aux crises mêmes de l'œcuménisme. Le point important devient alors l'obéissance à la Parole de Dieu et cette obéissance suppose que nous somme tous décidés à recevoir la Parole de Dieu comme une Parole toujours nouvelle. On est surpris de constater qu'à adopter cette attitude les théologiens — et Dieu sait si, chez eux, la pesanteur amortit la grâce — ont avancé parallèlement dans la voie d'un renouvellement de leur pensée au point que leurs travaux paraissent à certains égards si en avance sur le mouvement de leurs Églises respectives que leurs auteurs font figure de francs-tireurs.

Or, — et c'est ma seconde thèse — ce renouvellement de la pensée et de la foi sont accordés par Dieu à l'Église lorsque l'Église évangélise. On a beaucoup parlé, au cours de ces dernières années, de l'Église unie de l'Inde du Sud. Peut-être n'a-t-on pas assez souligné qu'il n'y aurait pas d'Église Unie de l'Inde du Sud si les confessions qui se sont rassemblées dans cette Église n'avaient porté également le souci de la communication de l'Évangile au peuple indien. Si le XXe siècle est le siècle de l'Église c'est sans doute parce qu'il est le siècle de l'évangélisation et de la mission. Les problèmes œcuméniques ne sont authentiques que pour autant que les Églises reprennent conscience de leur mission et réalisent que leur mission appartient à leur essence. L'*esse* de l'Église (dont relève l'œcuménisme) comporte le témoignage. Et comme ce témoignage est apporté dans un monde qui tend décidément à se configurer assez semblablement sur toute la terre comme un monde profondément divisé et pourtant à la recherche d'une civilisation nouvelle, c'est sous la pression de problèmes analogues que toutes les Églises ont à recevoir, pour leur mission, un renouvellement de leur être qui fasse accueil à la promesse de l'unité. Dussé-je être ici le seul à penser cela, je pense que depuis le XVIe siècle, jamais nous n'avons connu si concrètement que notre Seigneur est vivant et qu'il veut renouveller son Église, la rassembler, l'unir en présence de la grande crise de civilisation qui s'annonce et en vue de l'efficacité et de l'authenticité de son témoignage. Le problème de l'unité surgit alors *in vivo*, il est posé non au niveau d'une réflexion théologique qui pourrait prendre tout son temps, mais au niveau d'une crise, d'un *jugement* de l'Église (selon l'étymologie) qui affecte chacune de nos paroisses, chacun de nos groupes d'évangélisation et chacun de nous-mêmes. Voilà ce que me paraît signifier l'adverbe : prospectivement. En quoi ces réflexions peuvent-elles maintenant nous aider à aborder les problèmes concrets qui nous réunissent ?

Essayons de le découvrir, s'agissant tout d'abord de notre présence au sein du mouvement œcuménique (au sens restreint de l'expression). N'est-il pas, sur ce plan, d'un intérêt certain que nos réactions rejoignent souvent celles de nos frères « latins » d'Italie, d'Espagne et d'Amérique du Sud, que nous ayons avec eux le *souci de la chose à faire prolongeant la chose dite* ? Mais n'est-il pas plus significatif encore que notre volonté de « faire » ne soit pas quelconque, mais en relation vivante avec les idées, les « principes » qui soutiennent, à nos yeux, toute action ? Dans le carrefour culturel que constituent les rencontres œcuméniques, on trouve ceux qui portent si évidemment, si généreusement l'espoir d'un engagement du monde chrétien au service de causes qui évoquent si irrésistible-

ment la prise de la Bastille — et les difficultés qui s'ensuivirent — que nous nous sentons comme vieux et sages en leur présence. On trouve aussi ceux qui s'adossent avec tant d'application et d'amour à leur passé qu'on a parfois, devant eux, le sentiment d'une espèce d'incrustation respectable, et l'on se sent alors les héritiers de ceux qui ont pris la Bastille — quoi qu'il ait pu s'ensuivre. Me trompé-je, ou n'est-ce pas là notre double et contradictoire réaction? Suffit-il, d'ailleurs, de constater cette ambivalence pour trouver la position juste et fidèle? En d'autres termes, faut-il lire les indicatifs où s'exprime notre sensibilité de « latins » comme des impératifs? Il n'est pas certain que nos particularités de Français soient si évidentes, distinctes et normatives que nous le pensons parfois, après coup. Et pourtant il me semble que nous avons à les lire comme des composantes de notre vocation œcuménique. Non pas en ce qu'elles nous conduiraient à distribuer équitablement les négations : ni « social gospel » ni « métaphysique de l'histoire », ni « idéalisme », ni « nominalisme », etc. Mais ne sommes-nous pas appelés à écouter sans exclusive, à poser clairement les questions difficiles et à proposer concrètement les décisions et les engagements? Aussi bien, n'avons-nous pas été façonnés par notre histoire en vue d'une espérance lucide? Ne nous reconnaissons-nous pas dans le mot de Péguy : « Quant à l'espérance, dit Dieu... il n'y en a que pour eux. » Et cela ne nous amène-t-il pas à vouloir être, dans le dialogue œcuménique ceux qui ne prennent jamais leur parti des *non possumus* qui ne relèveraient que de la possibilité historique et ceux qui recherchent obstinément comment donner corps aux promesses et aux grâces de l'œcuménisme. Bref, les gens qui, selon leur conformation propre, se veulent disponibles pour tous les renouvellements parce qu'ils n'aiment à l'excès ni la nouveauté pour la nouveauté, ni la tradition pour la tradition.

Dira-t-on que je n'indique ici que les conditions les plus générales (les conditions psychologiques, en quelque sorte) de notre engagement œcuménique? C'est qu'elles me paraissent avoir une importance extrême. Le dialogue œcuménique est postérieur à l'épisode de la tour de Babel; il n'est que par la grâce de Dieu celui de la Pentecôte. Il ne peut être « prospectif » qui si nous y entrons dans une grande *liberté*, et ce n'est pas par hasard que notre peuple a appris ce mot au monde, même si nous avons toujours à nouveau à en réapprendre le sens. Tel est le climat des thèses de la première partie.

Il était évidemment plus difficile de formuler celles de la seconde. On reconnaîtra sans peine, je l'espère, qu'elles sont, elles aussi (elles surtout) « prospectives ». Je ne les ai pas proposées au nom d'une expérience qui, ici, me fait défaut totalement, mais au nom d'un espoir que j'ai seulement voulu partager avec vous. L'unité entre des Églises qui ont tant en commun devrait-elle être recherchée moins obstinément que celle que laisse entrevoir au loin le contact « œcuménique »?

Dirai-je le sentiment que m'a laissé la lecture du précieux document élaboré par la Commission de l'unité de la Fédération protestante? Tout d'abord, sans aucun doute, une grande joie à constater que sur les points vraiment fondamentaux nous étions fondamentalement d'accord. Il n'était que de le constater et ce n'est pas rien. Si je me réfère à ma brève

expérience de théologien, je vois bien que les questions qui m'ont souvent paru intéressantes étaient celles sur lesquelles il y avait encore quelque chose à dire, et par conséquent celles sur lesquelles l'accord ne s'était pas fait. Hors de ces questions restait un vaste « va sans dire » dont l'étendue ne se manifestait pas précisément parce qu'il allait sans dire. Or mon professeur de Dogmatique avait coutume de répéter que ce va sans dire va encore mieux quand on le dit. Les arbres ne cachent la forêt que pour autant qu'en examinant l'arbre on tient la forêt pour présente, aux frontières de la conscience, comme un implicite toujours prêt à se manifester. Mais cet implicite court le risque de devenir l'absent lorsqu'on se prend au piège de l'arbre. Lorsque tel est le cas, il faut bien que notre regard soit un jour détourné et notre conscience ouverte à un spectacle plus vaste. Quel émerveillement alors de voir d'un coup la vaste forêt et de réaliser que l'arbre lui-même ne prend son sens que d'elle. Or n'est-ce pas une pure grâce de notre Dieu que nous puissions regarder ensemble à ce qui nous est commun, à ce qui fait notre substance commune, notre *esse* fondamental. Et n'est-ce pas un émerveillement que de constater que ce qui fait de nous les héritiers authentiques de la Réforme est notre certitude que cet *esse* nous tient, qu'il n'est pas à nous, mais que nous sommes tous à lui parce que ce qui nous unit n'est de doctrine que secondement, est de foi principalement et que notre foi est en Jésus-Christ. Dira-t-on que je donne dans l'effusion sentimentale ? Mais la peur du sentiment nous interdirait-elle de sentir que ce qui nous unit est plus vaste infiniment que ce qui nous sépare, et plus essentiel. Précisément parce que ce qui nous unit n'est pas à nous mais qu'au contraire nous sommes ensemble à lui.

Je sais bien que nous avons aussi en commun les défauts protestants dont le moindre n'est pas un tel souci de pureté et de rectitude doctrinales que le *bene dicere* nous paraît la vertu première du *bene esse*. D'où les prudences aussi du document auquel je faisais allusion. Et certes je n'oserais plaider contre la prudence, mais j'aimerais qu'elle reste au singulier. Les prudences me font toujours peur. Car les prudences sont de nature à nous retenir sur la voie d'un renouvellement de notre esprit dont l'apôtre Paul nous assurerait qu'il ne peut procéder d'un esprit de timidité, mais au contraire d'un esprit de force, de sagesse et d'amour. Et je poserai alors trois questions :

Avons-nous reçu assez de force pour regarder placidement les obstacles qui subsistent entre nous. Pouvons-nous, par exemple, convenir que notre théologie eucharistique, notre vision de la vie sacramentaire ou de l'organisation ecclésiastique sont entre nous comme des obstacles qui ne peuvent pas nous intimider mais qu'il faut cerner, mesurer, approcher avec courage ?

Avons-nous assez de sagesse pour aborder ces questions dans la certitude absolue que les « jeux ne sont pas faits » qu'il y a toujours une nouvelle porte ouverte par Dieu là où nous avons fermé les autres en les claquant parfois ? Concrètement sommes-nous disposés à chercher ensemble une expression plus fidèle encore à l'Écriture et plus intelligible aux hommes de notre siècle de l'eucharistie, des sacrements et de la discipline ?

Avons-nous assez d'amour pour prendre au sérieux simplement l'exigence devant laquelle Pierre lui-même ne se tenait qu'en tremblant : sera-ce jusqu'à sept fois? L'amour encourage toujours, c'est bien connu. Et Dieu peut faire que septante fois sept fois les questions apparemment insolubles soient reprises parce que nos assurances et notre « zèle amer » pour la vérité auront été aussi souvent pardonnés.

Suis-je encore sentimental en disant cela? Je crois au contraire être très réaliste. Car le réel n'est pas l'habituel, moins encore le naturel. Le réel est ce que Dieu découvre à l'obéissance. Tenons cela pour un axiome, pour une vérité fondamentale sur laquelle doivent reposer toutes nos théologies et toutes nos ecclésiologies, toute notre problématique. Plaider pour l'obstination dans la recherche de l'unité que Dieu veut c'est plaider pour le réel. Mais adopter une telle attitude, c'est encore s'engager « prospectivement ». Car l'obéissance forte, sage et aimante doit conduire à l'unité. A une unité qui n'est déjà donnée et reçue que pour être découverte. Arguëra-t-on des obstacles qui subsistent? M'accusera-t-on de les sous-estimer? Ce qui me frappe ici c'est notre tentation d'être plus avertis des obstacles que des promesses. Les obstacles, après tout, nous les voyons assez. Pourquoi ne regarderions-nous pas plutôt aux promesses? Bergson dit quelque part que la conscience dut venir aux hommes lorsqu'ils eurent réalisé la présence de l'obstacle et constaté qu'il pouvait être attaqué par une action commune. Que ne sommes-nous, sur ce point, bergsoniens! Et que n'avons-nous l'audace de croire que l'unité protestante, nous la verrons, sans avoir à nous mettre au bénéfice de la grâce qui fut jadis faite à Mathusalem!

Vient enfin le problème de nos relations avec les catholiques romains que nous rencontrons de plus en plus fréquemment. C'est à dessein que je ne parle pas de nos relations avec l'Église romaine comme telle. Il est clair que sur ce plan-là aucune question ne peut être posée parce qu'il y a plus, entre nous, que l'épaisseur d'un silence. Il y a la prétention de Rome d'être la seule Église et notre propre certitude que Rome n'est ni la seule Église du Christ, ni la plus fidèle à son Seigneur. Étant donc entendu et aussi fermement que possible que nous n'irons jamais à Rome, que nous dénoncerons toujours les espoirs fallacieux qu'on pourrait fonder sur une mauvaise interprétation de notre attitude (la thèse 19 dit cela) il reste qu'un dialogue est ouvert, que des contacts sont pris entre protestants et catholiques. Il reste aussi que notre vie quotidienne nous met en présence des grands et des petits problèmes posés par l'existence d'un appareil romain à nos côtés et parfois devant nous. Or ces deux réalités, Rome et les fidèles de Rome, me paraissent devoir être distinguées. Non en droit (je sais fort bien que la théologie romaine s'oppose à cette distinction et je n'attends à aucun moment qu'un catholique accepte de la faire) mais en fait. Car l'appareil romain et sa machine à distribuer la foudre n'empêchent pas plus les contacts et la souffrance partagée de la séparation que nos propres inhibitions issues de nos héritages passionnels. Le fait de ces contacts s'impose, et nous devons en saisir toutes les significations. Sans doute faut-il d'abord, pour les bien saisir, opérer en nous cette purification de nos réactions que les psychologues disent essentielles au dialogue vrai. Pour ce faire, supposons que tous les catho-

liques que nous rencontrons n'aient en vue que notre conversion. Supposons qu'un mot d'ordre ait circulé entre eux à ce sujet. Supposons leur insincérité absolue. Eh bien! cela étant (et je m'empresse d'ajouter que je ne crois pas un seul instant qu'il en soit souvent ainsi, que je reste persuadé, pour ma part, de la sincérité et de l'amour de nos interlocuteurs parce que je refuse les facilités du mythe) cela donc étant, il resterait que nous n'avons pas le droit de faire bon marché de ces rapports. Certes, il y a une situation difficile, il y a à souffrir puisque nous ne pouvons pas accepter Rome et que les frères que nous rencontrons vivent de l'accepter. Mais ni souffrance ni suspicion ne peuvent nous empêcher de persévérer dans ces relations. Pourquoi? Je voudrais brièvement le dire.

Parce que Jésus-Christ est le maître de l'histoire, de l'histoire de Rome comme de la nôtre. A première vue l'Église de Rome se présente à nous comme un monolithe épaissi chaque jour des décrets, des mandements, des ordres du magistère, comme un noyau historique orienté chaque jour davantage vers une formation historique qui nous semble n'avoir d'autre terme que sa propre divinisation. Sans doute ce jugement appelle-t-il des réserves de détail et l'on peut faire entrer en compte les renouveaux biblique, théologique, liturgique dans l'Église de France par exemple. Encore est-il que nous ne pouvons pas comprendre ces événements réjouissants « à la protestante ». Leur sens est de « ressourcer » — comme on dit — la réalité catholique romaine elle-même, non de miner le monolithisme romain. Telle est l'histoire que nous lisons naïvement. Mais il y a lieu de se demander si cette « naïveté » est vraiment sérieuse. Est-il sérieux de faire comme si l'histoire, que les hommes et les Églises font ou croient faire, était l'histoire dans toutes ses dimensions? N'est-il pas, au contraire plus sérieux et plus « historique » en fin de compte de croire que la réalité historique dépend de Dieu seul en son Fils.

Dans la première perspective nous pouvons avoir à nous interroger sur les faits contradictoires en apparence qui marquent la vie du catholicisme contemporain. Notre discussion du catholicisme devient alors l'inventaire « dialectique » du bien et du mal catholiques. Nous nous demandons, par exemple, si l'affaire des prêtres-ouvriers est un pas vers l'évangile ou un épisode de la lutte entre l'intégrisme et le gallicanisme, etc. Il est certain que nous pouvons arriver à formuler, sur ces thèmes, des jugements intéressants. Mais ces jugements eux-mêmes n'ont aucune espèce de sérieux tant qu'ils se réfèrent à une lecture purement horizontale et naïve de l'histoire.

Plus encore, il faut oser dire qu'en jugeant ainsi nous entrons de plain-pied dans la certitude catholique que l'Église de Rome *est* et *fait* l'histoire de l'Église de Jésus-Christ. Nous sommes devenus catholiques lorsque nous croyons à la densité, au caractère dernier, à la solidité de la réalité historique du catholicisme. C'est alors au nom d'un catholicisme de méthode que nous jugeons le catholicisme de fait. Il y a là un cercle dans lequel me semble souvent tourner la controverse protestante. Or, il est possible d'éviter ce cercle par la seule tranquille certitude que Jésus-Christ, en dépit de l'histoire que Rome croit faire, fait lui-même

son histoire à Rome comme il la fait chez nous, parfois à notre insu. Dans cette perspective-là ni le Vatican, ni l'intégrisme n'ont de quoi nous effrayer. C'est par delà leur présence et leur activité que nous cherchons un dialogue dans lequel nous entrons avec l'assurance que Jésus-Christ est là et qu'il fait son travail de maître de l'histoire. De sorte que les formules que nous employons parfois pour ouvrir le dialogue : « c'est Jésus-Christ qui nous unit dans la douleur même de la division »... doivent être prises à la lettre et cesser d'être les lieux communs d'une politesse interconfessionnelle pour devenir comme la charte de nos relations avec tous ceux qui, dans l'Église de Rome découvrent avec nous la puissance de Jésus-Christ. En vérité, en dehors de cette perspective, je ne vois pas que nous puissions avoir le moindre contact réel avec nos frères séparés. C'est pourquoi mes thèses insistent indiscrètement sur cet aspect, à mon sens fondamental, de la question. Les contacts « œcuméniques » avec des catholiques romains s'imposent alors comme une obéissance douloureuse autant qu'on le voudra, à Jésus-Christ dont la maîtrise sur l'histoire est prise plus au sérieux que l'analyse historique à laquelle nous procédons d'ordinaire. *Prospectivement* signifie ici : d'une manière telle que la seigneurie de Jésus-Christ, en dépit de Rome et en dépit de nos griefs contre Rome, soit sans cesse présente à nous comme le point perspectif vers quoi tout converge, à l'horizon de notre foi.

Aucune difficulté n'est supprimée, nos raisons de ne pas être catholiques romains subsistent intégralement (si même elles ne sont pas renforcées), mais le dialogue impossible est devenu possible. Je ne sais pas s'il peut être ouvert à tous, dans l'état actuel des choses je peux comprendre qu'on s'y dérobe. Il me paraît toutefois certain que tout retour en arrière nous est coupé et qu'il faut le poursuivre résolument.

Est-il maintenant possible de conclure ce rapport ? Ai-je éclairé mes thèses ? Ai-je surtout réussi à dire avec assez de force et d'amour ma joyeuse certitude que lorsque nous parlons d' « œcuménisme » nous parlons non de l'accessoire, mais d'un *essentiel* ? Je n'en sais rien. Mais je ne peux m'empêcher de penser qu'aucun Conseil d'aucune Fédération protestante n'aurait eu l'idée de demander que soit présenté un rapport sur ce thème il y a cinquante ans. Et puisque j'ai beaucoup parlé d'histoire, ne m'est-il pas maintenant possible de dire que nous serions bien indociles et bien lents à comprendre s'il ne nous apparaissait pas à cela que l'intention historique de Notre-Seigneur se réalise et que c'est son histoire qui nous appelle clairement à l'obéissance « œcuménique ».

II. — LES TRAVAUX DE LA DIVISION DES ÉTUDES DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

Afin de permettre à nos lecteurs de suivre de plus près la recherche théologique qui s'effectue au sein du Conseil œcuménique, *nous donnons ici in extenso le texte du* Bulletin *publié par la* Division des Études *de ce Conseil. C'est, bien entendu, à titre documentaire que nous publions ces pages, sans prendre à notre compte les positions doctrinales qui pourraient s'y rencontrer. Ce* Bulletin *a d'ailleurs spécifiquement pour but de promouvoir la réflexion théologique au delà du cercle des commissions d'étude à l'ordre du jour desquelles les problèmes envisagés ont été portés. Aussi y trouvera-t-on d'ordinaire moins d'affirmations que de questions posées.*

Il nous semble que le théologien catholique a intérêt à prendre connaissance des perspectives dans lesquelles se poursuit la recherche théologique dans le cadre et sous l'impulsion du Conseil œcuménique. Précisément parce que ces perspectives sont souvent notablement différentes de celles auxquelles nous sommes accoutumés, il peut et il doit normalement résulter pour nous, de ce contact, un renouvellement profitable de notre propre problématique théologique. Un autre avantage est que, à nous efforcer de répondre aux questions que se posent nos frères séparés sur le terrain et dans la perspective où ils les posent, nous nous mettrons à même de leur présenter notre propre pensée dans un contexte et sous une forme qui leur permettront de la mieux saisir. C'est là une des conditions d'efficacité du dialogue œcuménique auquel nous avons souci de prendre part.

Nous remercions le Conseil œcuménique et très spécialement le docteur H. Harms, *directeur adjoint de la* Division des Études, *de l'obligeance avec laquelle ils ont bien voulu nous autoriser à publier ces pages. Nous espérons que cette publication dans le cadre de notre revue suscitera, du côté catholique, quelque utile contribution à la recherche qui se poursuit au sein de cette Division dont la Commission* de Foi et Constitution *est un des Départements.*

Le Bulletin *que nous reproduisons (2e année, n° 2) est consacré aux questions suivantes :*

I. — « La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. »

II. — Les formes et la signification du culte (Étude de *Foi et Constitution*).

III. — Rapport sur la marche de l'étude relative à « La rapide transformation sociale ».

IV. — La Parole de Dieu et les croyances des hommes.

I. — LA SEIGNEURIE DU CHRIST SUR LE MONDE ET SUR L'ÉGLISE

Conférence consultative d'Arnoldshain, Allemagne, du 5 au 8 juillet 1956

En 1955, le Comité central du Conseil œcuménique des Églises a autorisé la Division des Études à entreprendre une étude biblique sur « La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. » Cette étude devait débuter par une consultation qui se tiendrait en 1956 et dont le rôle serait d'inventorier les points bibliques et théologiques que ce sujet implique. La consultation prévue a eu lieu à Arnoldshain, Allemagne, du 5 au 8 juillet 1956; elle a préparé le document suivant pour servir de base d'étude.

La Division des Études a le désir d'enrôler dans cette recherche un grand nombre de personnes, isolées ou en groupes. Les pages ci-après représentent le principal instrument de travail pour la première année. La Division des Études demande des travaux sur n'importe lesquelles des questions suivantes, ou sur toute combinaison de ces questions, et que ces papiers soient envoyés au docteur Hans Heinrich Harms, Division des Études, 17, route de Malagnou, Genève. Ces travaux seront utilisés au cours de la consultation générale organisée par la Division.

Le but de notre étude.

Pour croître et se développer en profondeur, le mouvement œcuménique a besoin de l'active collaboration des Églises et des paroisses dans le domaine de l'étude biblique et théologique. Nous exposerons plus bas les raisons pour lesquelles nous avons choisi pour sujet « La seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église ». Notre intention est de stimuler les recherches et d'engager une discussion œcuménique sur ce thème au sein des Églises membres du Conseil œcuménique. Elles apprendront ainsi à se mieux comprendre, à mieux saisir les vérités fondamentales de la foi et les exigences qui en découlent.

Un tel sujet ouvre un vaste champ d'exploration; il pose des problèmes que n'ont pas encore résolus ceux qui ont des vues identiques et à plus forte raison les membres si divers du mouvement œcuménique. Notre intention est de faire œuvre de défricheur et d'examiner sous un angle tout nouveau la signification de certaines grandes affirmations de l'Évangile appliquées à notre situation présente. Nous espérons aboutir

à des conclusions qui aideront ceux qui veulent se mettre aujourd'hui à l'école du Christ.

Ce faisant nous poursuivrons les études théologiques déjà entreprises sur l'espérance chrétienne, sujet central de l'Assemblée d'Evanston. En effet, les réponses de nombreux fidèles et de quelques Églises dont nous avons eu connaissance indiquent qu'ils ont étudié les problèmes eschatologiques en s'inspirant du document d'Evanston. Ces préoccupations nous ont révélé des changements certains dans la situation théologique d'aujourd'hui. Les divergences théologiques sur les questions soulevées par la discussion de l'espérance chrétienne ne sont pas aussi tranchées qu'autrefois. Mais il reste encore beaucoup à faire. Nous pensons particulièrement aux relations entre l'attente eschatologique et la vie contemporaine. Notre étude voudrait encourager la recherche théologique dans ce secteur. Il ne s'agit plus de poser la question de l'espérance comme ce fut le cas à Evanston mais bien d'entreprendre une étude biblique sur la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. On abordera un des problèmes les plus difficiles que n'avait pu résoudre l'étude d'Evanston : celui des relations entre la vie du chrétien et de l'Église dans le monde et le Seigneur qui est venu et qui reviendra.

Pour justifier notre choix, constatons d'emblée que le problème des relations entre l'Église et le monde surgit sans cesse dans les recherches œcuméniques actuelles. Qu'il s'agisse de l'étude sur « la vie et la croissance des jeunes Églises », des travaux sur l'éthique internationale, de l'étude sur le christianisme et les religions non-chrétiennes, ou sur les questions que posent la science et la technique à l'Église et au monde moderne — sujet important et trop souvent négligé — partout nous retrouvons ce problème fondamental que nous nous proposons de résoudre et dont la solution donnera la clef de tous les autres.

Signalons que le même problème se retrouve encore dans d'autres questions abordées actuellement par le Conseil œcuménique des Églises : foi et constitution, signification de la base du Conseil, théologie des missions et de l'évangélisation, responsabilité chrétienne envers les régions en rapide transformation sociale, affaires internationales, etc. Recherchons dans la doctrine chrétienne ce qui nous permettra de préciser et de comprendre l'exacte relation entre l'Église et le monde. Nous trouvons d'emblée l'affirmation que Jésus-Christ est aussi bien le Seigneur de l'Église que celui du monde. La suprématie du Christ nous certifie qu'en lui l'Église et le monde trouvent le sens véritable de leurs relations puisqu'il est leur commun Seigneur. Nous ne voyons pas encore assez clairement quelle en est la signification pour nos Églises ni pour le monde actuel. Ces diverses considérations nous ont fourni à la fois la matière de notre étude et les raisons que nous avons de l'entreprendre.

Sujet de notre étude.

« La seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église » est le sujet de notre étude. Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. A ce Fils tout pouvoir a été donné dans les cieux et sur la terre. Le monde

que Dieu aime est celui qu'il a créé et qu'il protège; mais c'est aussi celui dans lequel les hommes pécheurs vivent sous la domination des « puissances de ce monde ». Dans ce monde pourtant la nouvelle création a déjà commencé en Christ. L'Église que le Christ a sanctifié a été choisie du milieu du monde. Elle rend son témoignage au Christ dans le monde par son obéissance dans le concret de la vie terrestre. Au cours de l'étude que nous allons entreprendre, ne traitons donc pas le « monde » et « l'Église » comme des concepts finaux aux contours déterminés une fois pour toutes, ayant une existence indépendante et susceptibles d'être étudiés séparément. Le même Seigneur par lequel toutes choses ont été faites a appelé dans l'Église « ceux qui ont eu part à l'Esprit Saint et ont goûté la bonne parole de Dieu et les biens du monde à venir » (Héb. VI, 4-5). Il gouverne l'Église pour parvenir au but qu'il s'est fixé pour le monde, il gouverne le monde pour atteindre le but qu'il veut pour l'Église; par conséquent, ni l'Église ni le monde ne peuvent être compris indépendamment l'un de l'autre ou indépendamment de lui. Si cela est vrai, quelle est alors la relation entre l'Église et le monde sous la seigneurie du Christ ?

Soulignons ici deux points importants qui ont de diverses façons une incidence sur notre étude :

Le premier a trait à la foi et à la vie du chrétien. Considérons-nous l'Église et le monde d'une façon abstraite comme de purs concepts ? Notre sujet perdra alors toute sa substance. Or les membres de l'Église sont des êtres humains qui vivent dans le monde. Notre problème redevient existentiel dès que nous touchons à la vie concrète de ces hommes qui luttent pour demeurer chrétiens dans un monde où tout fait obstacle à leur fidélité de disciples du Christ.

Le second point concerne la Bible. Tous s'accordent à dire que nous ferons progresser nos travaux œcuméniques bibliques et théologiques dans la mesure où nous saurons aborder très franchement les différentes interprétations de la Bible. L'Ancien et le Nouveau Testament forment un tout. On ne peut les traiter séparément. De plus, des problèmes d'herméneutique se poseront inévitablement : nous aurons à les aborder de façon constructive.

Nous nous proposons d'étudier de préférence les sujets suivants :

I. — Qu'entend-on par le « monde » ?

Il semble que le Nouveau Testament parle du monde d'une façon paradoxale et persque contradictoire. D'une part, le monde est soumis à la puissance du Malin (I Jean, V, 19); il est jugé et il passe avec sa convoitise (I Jean, II, 17). Les chrétiens ne doivent plus marcher conformément au « train (Aion) de ce monde » (Kosmos) (Ephés., II, 2). D'autre part, il est dit que Dieu a tant aimé le monde (Jean, III, 16) qu'il a envoyé son Fils pour sauver le monde qui a été créé par le Christ (Jean, I,

10; cf. Col., I, 16-20). Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui (II Cor., V, 19); Christ est une victime de propitiation non seulement pour nos péchés mais aussi pour ceux du monde entier (I Jean, II, 2).

Les questions suivantes aideront à préciser la signification du « monde » dans la Bible :

1. Dans quel sens l'Eglise doit-elle s'occuper du monde et dans quel sens doit-elle s'en tenir éloignée ?
2. En tenant compte du contexte du chapitre XVII de saint Jean, quelle est la signification de l'affirmation du verset 9 que Jésus ne prie pas pour le monde ?
3. Quel est le rapport entre ce monde et les nouveaux cieux et la nouvelle terre qui viendront quand le premier ciel et la première terre auront disparu ? (Is., LXV, 17; Apoc., XXI, 1).
4. Quelle est l'espérance de l'Eglise pour le monde ?
5. Dans quel sens l'Eglise rend-elle grâce à Dieu pour avoir créé ce monde (Apoc., IV, 11) ?
6. Que signifie la conception biblique du monde en regard de notre conception de la « nature » ?
7. Que signifie la conception biblique du monde en regard de notre attitude devant la conception moderne du monde ?

II. — Quel est le rapport entre la seigneurie du Christ sur le monde et la mission de l'Eglise auprès de toutes les nations ?

Notre-Seigneur a dit que tout pouvoir lui avait été donné dans les cieux et sur la terre. Par conséquent il envoie ses disciples dans toutes les nations (Mat., XXVIII, 19-20). Il a dit aussi que lorsqu'il viendrait s'asseoir sur son trône, toutes les nations seraient assemblées devant lui afin d'être jugées par lui (Mat., XXV, 31-32).

De tels textes ou d'autres semblables appellent les questions suivantes :

1. Ces textes impliquent-ils que le Christ envoie ses disciples parce qu'il est le Seigneur du monde ou afin de *devenir* le Seigneur du monde ?
2. Quel rapport y a-t-il entre les missions chrétiennes et la fin des temps (l'eschaton) ? La fin des temps viendra-t-elle par l'entreprise missionnaire de l'Eglise (Mat., XXIV, 14 ss.) ? Cela signifie-t-il que la seigneurie du Christ sur le monde dépend de l'obéissance ou de la désobéissance de l'Eglise ?
3. Y a-t-il un rapport entre l'exercice du pouvoir du Christ comme juge (Mat., XXV, 31-37; Actes, XVII, 30-31) et le devoir missionnaire de l'Eglise ? Dans l'affirmative, quel est-il ?

4. Quel est le rapport entre une prédication de l'Évangile dont le prédicateur est le Christ lui-même (Actes, XXVI, 23) qui contraint les hommes à se décider pour la vie ou pour la mort et le jugement dernier ? (Comparez Jean, III, 18-19, et II Cor., V, 10).
5. Le rapport entre la seigneurie du Christ sur le monde et la mission de l'Église influence-t-il les relations entre l'Église et la mission ? L'Église et la mission sont-elles des entités distinctes ? La mission est-elle un aspect de la vie de l'Église ou l'Église n'existe-t-elle que parce qu'elle est missionnaire ?
6. Peut-on affirmer (d'après Mat., XXIV, 14; Actes, XVII, 30-31; Rom., II, 11-36, etc.) que l'histoire du monde trouve sa signification dans l'histoire de la *mission* ?
   Dans l'affirmative, dans quel sens est-ce exact ?
7. L'aspect géographique de la mission découle-t-il aussi de la seigneurie du Christ ? Le développement dont il est question dans l'Écriture est-il à la fois extensif et intensif ? (Actes, VI, 7; XII, 24; XIX, 20; II Cor., X, 15-16 et Ephés., IV, 15-16).

III. — Comment s'articulent la seigneurie créatrice de Dieu qui juge et soutient le monde et la seigneurie rédemptrice de Dieu qui vient à nous en Jésus-Christ ?

1. Que veut dire : C'est en Christ qu'ont été créées toutes choses (Col., I, 16; Heb., I, 10) et que signifie la rédemption considérée comme une « nouvelle création » (II Cor., V, 17) ?
2. La seigneurie créatrice et la seigneurie rédemptrice de Dieu sont-elles deux aspects d'une même souveraineté dont le but est toujours identique ? ou bien pouvons-nous distinguer, effectivement, deux sortes de seigneuries dont les buts sont différents ? L'œuvre de Dieu dans la nature (Mat., V, 45) est-elle la même que la seigneurie que Jésus a assumée par sa mort, sa résurrection et son ascension ? Comment la seigneurie du Christ s'insère-t-elle dans l'ensemble du plan de Dieu pour l'histoire ?
3. Que signifient nos réponses à ces questions pour les croyants et les incroyants qui rendent des services désintéressés (gouvernants honnêtes, ceux qui soignent les malades, etc.) ? Que signifient-elles encore pour tous ceux qui créent quelque chose par leur travail artistique, scientifique, littéraire, etc. ?
4. Si nous considérons ces travaux comme l'œuvre de Dieu, dans quel sens sont-ils semblables et dans quel sens diffèrent-ils de son œuvre créatrice de foi par la prédication de son Église, par la parole et par l'action (Marc, VI, 12-13; I Cor., II, 4; II Cor., XII, 12) ?
5. En réfléchissant à ces questions, que signifie le fait que Jésus-Christ a donné sa vie « pour le monde » (Jean, I, 29; III, 16-17; II Cor., V, 19) et que ses disciples l'ont abandonné alors que d'autres l'ont accepté pour Seigneur (Marc, XIV, 50; XV, 39; Luc, XXIII, 42-43) ?

IV. — Qu'entend-on par la victoire du Christ sur les « puissances » ? Que signifie-t-elle pour notre monde moderne ?

1. La foi en Christ, notre Seigneur, implique-t-elle que nous acceptions la réalité des puissances auxquelles fait allusion le Nouveau Testament ?
2. Pourquoi le Nouveau Testament déclare-t-il d'une part que les puissances sont déjà définitivement assujetties au Seigneur (I Pierre, III, 22) et, d'autre part, qu'elles ne le seront qu'à sa parousie (I Cor., XV, 28) ? La victoire du Christ sur « les puissances » signifie-t-elle qu'elles n'existent plus ? ou bien continuent-elles d'exister dans certaines limites ? ou bien signifie-t-elle que seule notre incroyance rend leur existence possible ? Quelle est la signification du fait que Paul les identifie avec le péché et le légalisme (Gal., IV, 8-10) et que selon l'Évangile l'œuvre du Christ excite leur agressivité (Mat., XII, 43-45) ?
3. Comment concéderons-nous qu'il nous faut tenir sérieusement compte des forces qui s'opposent à Dieu et proclamerons-nous en même temps que Jésus-Christ est le seul Seigneur ?
   Pourquoi Paul ne nous demande-t-il pas de nier l'existence de ces puissances alors qu'en même temps il nous invite à croire en un seul Dieu et en un seul Seigneur (I Cor., VIII, 4-6) ?
4. Quel est le rapport entre les « puissances » vaincues par le Christ et les « puissances » mentionnées dans Rom., XIII, 1-7, par exemple ?
5. Comment les réponses à ces questions nous feront-elles mieux comprendre le caractère des « puissances mauvaises » dans la vie moderne ? Nous pensons par exemple à la dépersonnalisation du travail, au fanatisme politique, aux obsédantes idéologies proclamant le salut immanent, à la superstition croissante et aux maladies mentales dont l'augmentation est inquiétante.

V. — Comment Dieu fait-il concourir l'opposition de ses ennemis et la désobéissance de son peuple à l'accomplissement de ses desseins ?

1. La Bible témoigne du fait mystérieux que Dieu contrôle le monde, maîtrise les intentions des nations et des individus, pour faire triompher finalement sa volonté; il utilisera par exemple l'impérialisme des Assyriens comme « verge de sa colère » (Isaïe, X, 5 ss.).
2. Une difficulté surgit du fait que la Bible représente parfois Dieu incitant les hommes à faire le mal pour parvenir à ses fins; il est dit par exemple que « le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon » (Exode, VII, 13; IV, 21; VII, 3; Rom., IX, 17; cf. II, 7-11) et que « Hérode et Pilate, avec les nations et le peuple d'Israël se sont

véritablement ligués... pour accomplir tout ce que ta main et ta volonté avaient décidé d'avance » (Actes, IV, 27 ss.). Une autre difficulté se présente à nous : la Bible, dans quelques passages, fait allusion à Dieu se glorifiant lui-même de la destruction de ses ennemis (Ps. II, LXXXIII, CX, CXXXVII; Isaïe, LXIII, 1-6). Devons-nous comprendre ces textes comme des exagérations orientales, comme des malentendus humains ou au contraire comme une profonde intuition biblique sur l'œuvre mystérieuse de la volonté divine? Quelle est l'implication de cet enseignement biblique à la situation présente de l'Église dans le monde?

3. Citerons-nous quelques exemples de forces nationales, politiques ou sociales levées par Dieu à cause de la désobéissance de son peuple ?

4. Quel est le sens de la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église dans cet âge où toute autorité lui a été donnée et où il régnera jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (I Cor., XV, 25) ?

VI. — Si le Christ est le Seigneur du monde, quelles en sont les conséquences pour l'exercice du ministère prophétique de l'Eglise et pour le contenu de son message pour le monde ?

A) *A quelle source l'Église alimente-t-elle son ministère prophétique? Comment le comprend-elle ?*

1. Comment le ministère prophétique social de l'Église dérive-t-il de l'Ancien Testament ? Dans l'Ancien Testament les prophètes étaient placés par Dieu comme des sentinelles dans le monde (Ezéch. III, 17). Cette œuvre des prophètes est-elle poursuivie et transformée dans le Nouveau Testament ?

2. Comment l'Église annonce-t-elle le jugement du Christ sur le monde ? Rend-elle à la fois témoignage aux exigences de la justice de Dieu et à son amour *pour* le monde manifesté par le don de son Fils (Jean, III, 16) ?

3. Dans quelle mesure l'Église s'applique-t-elle la parole prophétique qu'elle annonce au monde ?

B) *Examinons aussi le contenu de ce ministère prophétique dans le monde en cherchant à répondre aux questions suivantes*

1. Le contenu du ministère prophétique est-il fondé sur la loi naturelle, l'Ancien Testament, ou les principes moraux enseignés par le Nouveau Testament ? Est-il plutôt fondé sur les ordres de création ou de conservation, sur la réconciliation en Christ ou encore sur la façon imagée dont la Bible représente l'accomplissement complet de la volonté de Dieu à l'égard du monde dans le Royaume futur ?

2. Dans des situations déterminées, quel est le fondement prédominant du message prophétique de l'Église au monde ? Faudra-t-il établir une distinction entre le contenu du message prophétique adressé aux chrétiens d'une part et aux non-chrétiens d'autre part ?
3. Le ministère prophétique cherche à interpréter la volonté de Dieu appliquée à la totalité de la vie humaine; peut-il laisser de côté le rôle que Dieu a, dans sa providence, attribué à l'État ?

VII. — Quel est le témoignage rendu par l'Eglise à la seigneurie du Christ dans son ministère auprès de ceux qui sont dans le besoin ?

L'Église rend témoignage à la seigneurie du Christ dans la totalité de sa vie au sein d'un monde pour lequel Christ est mort. Elle a, en particulier, pour mission de démontrer l'amour du Christ par les actes qu'elle accomplit au service de l'humanité. Cherchons à préciser comment un tel ministère de service dans le monde est un témoignage clair et valable rendu à la seigneurie du Christ.

1. De quelle manière ce ministère du service du prochain diffère-t-il des services désintéressés que les hommes de bonne volonté rendent à leurs prochains ? Existe-t-il une différence entre ces deux formes de service ?
2. Un tel ministère est-il valable parce qu'il permet d'amener à la conversion ceux auxquels des services sont rendus et qui sont en dehors de l'Église, ou bien a-t-il une valeur intrinsèque ? Quelle est la signification de Mat., xxv, 31-46, à cet égard ?
3. Dans quelle mesure la lutte pour la justice sociale, que mènent les chrétiens ou les non-chrétiens, est-elle un aspect de l'obéissance à la seigneurie du Christ ?

VIII. — Quel témoignage l'Eglise rendra-t-elle à la seigneurie du Christ dans le monde par sa prière, sa souffrance et son endurance patiente et courageuse des épreuves (*hupomone*) ?

Dans les époques troublées, en particulier, l'Église peut rendre son témoignage à la seigneurie du Christ sur le monde d'une façon encore différente. La prière, la souffrance, l'endurance patiente et courageuse des épreuves en sont trois aspects parmi d'autres.

1. Comment la seigneurie du Christ sur le monde est-elle exercée par la prière de l'Église ?
2. Comment la souffrance, qui semble n'être à première vue qu'un aspect passif de la vie du croyant ou de l'Église, peut-elle devenir

un témoignage positif rendu à la seigneurie du Christ sur le monde ?

3. Jusqu'à quel point le chrétien doit-il être prêt à souffrir injustement ?
4. Quelle est la signification pour l'Église ou pour le chrétien d'avoir part aux souffrances du Christ (II Cor., I, 5; etc.) ?
5. Quelle est la différence entre l'endurance patiente et courageuse des épreuves (hupomone) dans l'Église et la résignation ou le défaitisme en face du mal ?
6. Comment l'Église participe-t-elle au ministère sacerdotal du Christ qui porte pour nous les péchés du monde ?

II. — LES FORMES ET LA SIGNIFICATION DU CULTE

Étude de Foi et Constitution

Culte et Unité.

L'unité chrétienne de l'Église exige-t-elle que tous les chrétiens rendent leur culte d'une manière uniforme ? Certainement pas. Il est généralement admis, dans un grand nombre d'Églises, que la diversité des formes liturgiques est, non seulement permise, mais désirable. Dans ce cas, comment la diversité des cultes peut-elle être accusée de maintenir la division des Églises ? Cette question embarrassante est au centre de la préoccupation des chrétiens qui travaillent en vue de l'unité. La Conférence de Lund, en 1952, a fait remarquer que c'est au sujet du culte que « la désunion devient plus sensible et le sentiment de la séparation plus accusé ». Tous ceux qui ont quelque expérience des habitudes d'autres Églises que la leur s'aperçoivent facilement à quel point les formes et les conceptions différentes du culte chrétien apparaissent non pas simplement comme des différences dans l'Église unique, mais bien comme des obstacles majeurs à la réalisation de l'unité. Ceci est vrai même pour les Églises qui ne réclament pas pour leur culte particulier la reconnaissance de qualités essentielles devant servir de règle, et ce l'est d'autant plus pour les Églises qui se croient justifiées à la réclamer. Il est inadmissible que des chrétiens s'excluent les uns les autres à cause de différences dans l'adoration du Dieu unique, à moins qu'il ne soit démontré que les autres cultes sont, d'une manière ou d'une autre, « faux et antichrétiens ». Nous devons donc nous demander, à présent, s'il est possible d'admettre deux points principaux : une plus grande compréhension mutuelle des diverses formes de culte, et une édification de l'Église et des Églises par la mise en commun de leurs pensées et de leurs habitudes liturgiques.

Le premier effort organisé pour l'étude de cette question dans le cadre du mouvement œcuménique fut l'établissement de la commission théologique de Foi et Constitution pour l'étude des formes du culte, qui acheva ses travaux avant la Conférence de Lund (voir le volume *Ways of Worship*, édité par Edwall, Hayman et Maxwell, S.C.M., Londres, et Harper, New York, 1951). A Lund, on fut d'accord pour que cette étude soit poursuivie par la Commission de Foi et Constitution. De ce fait, trois nouvelles commissions furent habilitées pour étudier non seulement les différentes *formes* du culte chrétien mais aussi leur *signification*. Ces trois commissions travaillent en Europe, en Amérique du Nord et en Asie orientale, chacune étudiant le culte de sa tendance religieuse et cultuelle particulière. Le travail de la commission asiatique est traité ci-dessous et le prochain fascicule de ce bulletin donnera un aperçu des autres études.

La Commision de Foi et Constitution se tourne vers l'Asie.

Le fait qu'une commission théologique s'intéressant au culte ait été constituée en Asie est remarquable par lui-même. Jusqu'à présent, ce sont les Églises européennes et américaines qui ont contrôlé les travaux de Foi et Constitution. Et pourtant quelques-uns des messages prophétiques les plus audacieux sur l'unité chrétienne sont venus d'Asie depuis plusieurs années, et les chrétiens d'Asie se montrent compétents pour traiter les problèmes théologiques les plus importants. De sorte que la création de la première commission théologique d'Asie orientale est un signe réconfortant puisqu'elle implique la reconnaissance de la maturité, de la sagesse et de la foi des Églises de ce grand continent.

Cinq questions primordiales.

Le culte de chaque Église chrétienne renferme des éléments universels et des éléments qui lui sont propres. La prédication, la sainte cène, la prière et le chant, par exemple, sont universels; les sermons, la liturgie, la forme des prières et des cantiques sont particuliers. La tâche de cette commission théologique est d'étudier à la lumière de la Bible ces deux éléments cultuels, les doctrines et les usages confessionnels et historiques et la situation des Églises dans les diverses contrées et cultures de l'Asie. Ainsi, les douze membres de cette commission, sous la présidence du Principal J. R. Chandran, du Collège théologique uni de l'Église de l'Inde du Sud, à Bangalore, cherchent à mieux comprendre les questions suivantes :

a) Quelle est la signification essentielle du culte chrétien ? Quels sont les principes théologiques qui sont à la base de l'ordre du culte ?

b) De quelle manière et jusqu'à quel point l'unité dans la signification et la pratique du culte contribue-t-elle à la manifestation de l'unité de l'Église ?

c) Quel service les formes liturgiques rendent-elles à la mission d'évangélisation des Églises ?

d) Comment peut-on mieux comprendre tout le processus d'adaptation du culte aux diverses cultures en se reportant spécialement aux expériences de création liturgique aussi bien qu'au danger du syncrétisme ?

e) Quels sont les facteurs historiques, sociologiques et psychologiques impliqués dans l'origine et le développement des traditions cultuelles dans les diverses Églises de l'Asie orientale ?

Depuis 1953, cette étude a été quelque peu ralentie par la complexité de la question choisie et par l'étendue du territoire à étudier qui, en forme de croissant, va du Japon à l'Inde. Par sa correspondance avec les membres de la commission, le président recueille des informations sur les pratiques et les problèmes liturgiques particuliers aux différentes contrées. Des conférences fécondes sur le culte se sont tenues à Ceylan et en Inde, où a été créé un comité pour l'Inde entière, travaillant à l'adaptation du culte. Le président espère réunir d'autres conférences en Indonésie, au Japon et aux Philippines, si les ressources financières le permettent.

Deux considérations principales : Le culte indigène et son rôle dans l'évangélisation.

Très certainement, parmi les questions énumérées ci-dessus, la plus délicate et la plus urgente est celle de la relation entre le culte chrétien et le langage, la psychologie et le jugement esthétique d'hommes qui vivent dans les pays où dominent les religions hindoues, musulmanes, bouddhistes et shintoïstes. C'est là un problème d'une importance capitale. En vérité, l'Église, à toutes les époques de l'histoire, s'est trouvée placée devant des cultures sémitiques, grecques, romaines, germaniques, celtiques et slaves, et eut toujours à rechercher comment elle pouvait appartenir réellement à ces peuples. L'architecture, la musique, l'organisation de l'Église, les fêtes et la théologie elle-même prouvent à quel point l'universalité de l'Évangile de Jésus-Christ et de son Église lui permet de s'approprier les coutumes particulières et différentes. Ceci est vrai non seulement vis-à-vis des civilisations étrangères et païennes, mais aussi, comme le prouve l'évolution actuelle spécialement en Amérique, lorsque l'Église trouve en face d'elle une civilisation moderne, industrialisée, plastique et électronique, qui s'est formée dans un milieu où le christianisme dominait.

La confirmation théologique de cette règle se trouve dans la doctrine de l'incarnation. La Parole de Dieu, revêtue de la nature pécheresse de l'humanité et limitée par l'existence terrestre, est cependant le Chef de l'Église et en vérité de toute la création. L'Église, qui vit sur la terre grâce au don continuel que Dieu lui fait de la vie et de la puissance, ne peut pas détester les innombrables inventions de l'homme, ses coutumes

et ses institutions sociales. Bien plutôt, elle doit les utiliser sagement et avec respect pour la gloire de Dieu, dans le témoignage qu'elle rend, dans l'adoration et dans l'amour. Cet accent sur la valeur inhérente des choses matérielles et finies pour la glorification du Dieu infini, distingue le christianisme de toutes les religions mystiques.

Et pourtant, la question se pose : Y a-t-il des limites à l'application de ce principe de l'incarnation ? Que penser de ces inventions humaines qui représentent nettement la rébellion et l'idolâtrie de l'homme, les pensées totalement charnelles, les coutumes et les inventions qui sont l'objet d'une dévotion qui est inimitié contre Dieu (Rom., VIII, 7) ? Peuvent-elles aussi être employées au service de Dieu, en particulier dans le culte ? A la lumière des réponses données à cette question, nous devons reconnaître le rôle du syncrétisme et la manière dont il s'oppose, sous de nombreux déguisements, aux Églises de tous les pays. On peut admettre que le chrétien qui montre une crainte excessive à l'égard du syncrétisme fait autant de tort à la mission de l'Église que celui qui fait preuve d'indifférence. Le *skandalon*, ou tort fait à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ, fait partie inhérente de l'Évangile. Ce qui importe n'est pas de savoir si l' « indigénisation » peut ou non faire que l'Évangile paraisse moins choquant aux non-chrétiens, mais de savoir si, par elle, les offenses vénielles de l'homme cesseront d'obscurcir la signification de la puissance de la croix et de la résurrection de Jésus-Christ.

En Asie, aujourd'hui, l'adaptation de la foi et du culte de l'Église est une nécessité urgente. Ce besoin n'est pas d'une découverte récente. Il y a exactement trois cent cinquante ans, le jésuite Robert de Nobili faisait des tentatives d' « indigénisation » aux Indes dans un dessein d'évangélisation. Et ce procédé s'est poursuivi, consciemment ou inconsciemment, pour la musique, l'architecture, la poésie, la philosophie et la prière durant des siècles, mais il n'a pas été poussé assez loin pour s'adapter aux temps modernes. L'immense révolution politique de l'Asie, qui a donné l'indépendance à de nombreuses nations autrefois colonisées et a inoculé un esprit nationaliste prolifique et de génération spontanée, a placé les Églises chrétiennes dans une situation nouvelle et précaire. Parmi les nombreuses tâches nouvelles qu'elles doivent assumer, la tâche essentielle, mais difficile, est de prouver qu'elles ne sont pas les simples colonies d'une religion occidentale. « Nous devons montrer aux bouddhistes que le christianisme *appartient* aussi à Ceylan », déclara l'évêque Lakdasa De Mel. Et l'acte dans lequel le caractère indigène du christianisme et le plus visible est le culte régulier de l'Église.

Certains croient que tout apport occidental aux pratiques du culte doit être rejeté en bloc. Ils font remarquer que les Asiatiques qui adoptent, puis modifient, les formes occidentales de la piété s'éloignent deux fois du culte chrétien primitif pur. Les aspects extérieurs du christianisme apportés par les missionnaires de l'Occident ont déjà été germanisés, anglicisés ou américanisés; or, plusieurs siècles auparavant ils avaient été romanisés! « Qu'ont à faire de telles formes de culte avec le peuple d'Asie ? » demandent-ils. Cette position radicale est celle d'une minorité parmi ceux qui s'intéressent à la question.

La majorité semble favoriser la conservation des formes présentes

du culte qui ne sont pas positivement hostiles aux usages asiatiques ou en contradiction avec eux, mais ils encouragent aussi telle ou telle modification qui permettrait aux Asiatiques des différents pays de se sentir « chez eux » dans le culte chrétien. Ils citent avec satisfaction les poèmes tamil de Vedanayaga Sastriar et de Krishna Pillai, l'emploi étendu de chants qui ne sont pas simplement des traductions poétiques et musicales de cantiques européens, le nombre croissant d'églises construites d'après l'architecture indigène et une vie religieuse qui se développe grâce au mouvement des *ashram* chrétiens.

Cependant, il faut avouer que nombreux sont les chrétiens de l'Asie orientale qui n'ont jamais réfléchi profondément à la question. Ils ont accepté volontiers la tradition relativement courte, mais impérative, de l'imitation occidentale, et répugnent à présent à l'effort de s'y soustraire. Dans quelques pays, pour étrange que cela paraisse, c'est le missionnaire européen, plutôt que le chrétien indigène, qui se montre favorable à l' « indigénisation ».

Une des raisons de l'intérêt croissant suscité par cette tendance est la conviction que l'annonce de l'Évangile aux Asiatiques par les Églises d'Asie est inévitablement ralentie par des formes occidentales qui ne sont pas indispensables. Mais il faut prendre garde que les efforts délibérés d' « indigénisation » ne soient considérés que comme un moyen d'évangélisation plus radicale et effective. Le Dr John Sadiq, de Nagpour, lui-même de tradition musulmane, donna un avertissement semblable et déclara que l'identité de l'Église avec des peuples divers est un fait réel et inhérent à sa nature. C'est pourquoi ce procédé ne peut être ni imposé ni subordonné à l'évangélisation.

Quoi qu'il en soit, il est clair que l'évangélisation en Asie devient plus féconde lorsque les chrétiens ne cachent pas leur communauté d'esprit avec la culture particulière dans laquelle ils vivent. L'importance du culte public est reconnue comme faisant partie de cette mission. Il est probable que l'étude entreprise par la commission théologique aboutisse à une meilleure compréhension de la puissance du culte en commun, personnel et christocentrique, pour attirer ceux qui n'ont rien connu de semblable dans leurs propres pratiques religieuses.

Conséquences pour l'unité chrétienne.

Le mobile et la raison d'être de ces lignes, comme de toutes les études faites par Foi et Constitution, est l'aspiration vers l'unité. Peut-on prédire que ce souci du culte chrétien indigène avancera la cause de l'unité en Asie ? Les membres de la commission croient qu'un tel espoir est largement permis. Ils soulignent de quelle façon les pratiques différentes et divergentes qu'ils ont héritées de leurs Églises européennes ou américaines sont amenées à être sévèrement jugées quand les chrétiens de confessions séparées sentent les liens profonds qui les attachent à la fois à leur sol natal et à leurs compatriotes chrétiens. Ils montrent comment les Églises, dans une entreprise hardie en faveur de l'union, peuvent comme celle de l'Inde du Sud, grandir plus facilement ensemble

grâce à des actes cultuels communs, tels que les nouvelles liturgies de cette Église pour la sainte cène et le baptême.

Quelques-uns pourront cependant opposer que l' « indigénisation » empêchera la réalisation de l'unité et de la catholicité de l'Église. Ils avancent à l'appui de ce point de vue qu'on n'aboutira par là qu'à fortifier à un tel point la fidélité régionale ou nationale que les Églises pourraient alors devenir provinciales. C'est là peut-être un risque sérieux et cependant il est atténué par la vigueur et le développement du mouvement œcuménique dans toutes les régions et dans les Églises de nombreux pays. Ceci signifie que les Églises d'Asie, même si elles doivent devenir plus complètement indigènes, pourront toujours davantage donner et recevoir dans la communauté universelle des Églises.

Liste des membres de la commission théologique d'Asie orientale pour le culte

Principal J. R. Chandran, Église de l'Inde du Sud : *Président.*
Évêque Francis Ah Mya, Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan : *Vice-président.*
Président C. Kishi, Église luthérienne du Japon : *Vice-président.*
Rév. R. A. Nelson, Église méthodiste de Ceylan : *Secrétaire.*
Rév. R. C. Das, Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan.
Tr. Rev. Lakdasa De Mel, évêque de Kurunagala, Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan.
Dr. Francisco S. Galvez, Église unie du Christ aux Philippines.
U. Ba Hmyin, Convention baptiste de Birmanie.
Rév. Dr. Sverre Holth, Église anglicane, Malaisie.
Rév. Ken Muto, Église unie du Christ, Japon.
Rév. P. Korah Philipos, Église syrienne orthodoxe de Malabar.
Rév. Dr. A. Thakur Das, Église unie de l'Inde du Nord.

Une bibliographie sur les formes et la signification du culte paraîtra dans le prochain numéro du *Bulletin*.

Consultation d'historiens de l'Église

De quelle manière le mouvement œcuménique affecte-t-il notre notion d'histoire ecclésiastique ? Comment faudrait-il modifier l'enseignement actuel de l'histoire de l'Église afin de tenir compte de la réalité du mouvement œcuménique ? Dans le vaste panorama historique des diverses confessions, pouvons-nous discerner les éléments de l'histoire commune et unique dont tous les chrétiens sont les légitimes héritiers ? Pouvons-nous établir un « œcuménisme dans le temps » comme il y en a un dans l'espace ? Comment pouvons-nous sortir des étroites limites nationales, régionales et confessionnelles qui enserrent notre connaissance et notre jugement de l'histoire de l'Église ?

Telles sont les questions qui ont occupé l'esprit de vingt-deux

historiens de l'Église, venant de neuf pays et réunis à l'Institut œcuménique de Bossey, près Genève, du 6 au 10 septembre. Au cours de cette consultation spéciale, ils ont tenté pour la première fois d'aborder systématiquement ces problèmes, et leurs débats ont été pleins d'intérêt et de promesse. Des travaux furent présentés par l'évêque S. C. Neill, le professeur A. C. Outler, le professeur S. L. Greenslade, et le Dr. R. S. Paul. Des plans ont été établis en vue d'étude suivie en consultation avec d'autres historiens de l'Église sur toute la terre. Des spécialistes sont invités à écrire sur des points particuliers de l'histoire de leur pays ou région et de le faire avec la plus grande exactitude possible, étant donné la nouvelle perspective œcuménique sur ces questions. Il se pourrait qu'une nouvelle rencontre eût lieu dans deux ans pour déterminer l'effet éventuel de ce projet sur l'enseignement et l'étude de l'histoire ecclésiastique.

Publications sur les unions d'Églises

Les personnes toujours plus nombreuses qui s'intéressent aux unions d'Églises trouvent souvent difficile de se procurer des publications sur ce sujet. Le secrétariat de la Commission de Foi et Constitution est maintenant à même de fournir des exemplaires de la plupart des accords récents d'unions d'Églises. Veuillez adresser vos demandes au Dr. R. Nelson, au bureau de Genève.

III. — RAPPORT SUR LA MARCHE DE L'ÉTUDE RELATIVE A LA RAPIDE TRANSFORMATION SOCIALE

L'année dernière, le Conseil œcuménique des Églises a lancé une étude sur « La commune responsabilité chrétienne envers les régions de rapide transformation sociale ».

De nombreuses Églises et sociétés chrétiennes ont montré un vif intérêt pour ce plan d'étude et les mots « rapide transformation sociale » sont déjà devenus le raccourci expressif qui désigne les dynamiques mouvements économiques et sociaux à l'œuvre dans le monde, et dont il faut que l'Église se préoccupe. Il est significatif qu'un vaste cercle sans cesse grandissant de laïcs s'intéresse à cette étude. Des groupes s'organisent aux États-Unis, en France, en Grande-Bretagne et en Hollande en vue d'une étude plus intensive. Les Églises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine ont réagi avec une vive approbation, ce dont témoignent les lignes suivantes venues d'Afrique :

Rien n'est plus nécessaire à l'heure actuelle qu'une étude de la rapide transformation sociale. Les Églises ont des années de retard dans leur pensée, et nous courons tous le danger de n'être que des spectateurs inutiles quand

naîtra l'âge nouveau, au lieu d'être l'indispensable sage-femme dont le savoir-faire assure une heureuse délivrance! Le temps presse ici, et les prochaines cinq ou sept années peuvent être décisives, si même autant de temps nous est laissé. L'ordre ancien se transforme avec une rapidité révolutionnaire, les Églises sont troublées et hésitantes, les missionnaires sont surchargés par la routine quotidienne et redoutent le changement, que ce soit dans la pensée, les formes ou les méthodes; en fait, très rares sont ceux qui semblent se douter de la gravité de la situation. L'étude ne résoudra pas nos problèmes, mais je pense qu'elle est l'indispensable premier pas vers leur solution.

Cet été, une réunion agrandie du Comité de Travail du Département de l'Église et la Société a préparé un nouveau plan plus détaillé, en circonscrivant, plus clairement que cela n'était possible l'an dernier, les divers points de l'action des deux prochaines années de ce programme de trois ans. Les pages qu'on va lire sont un bref résumé des résultats de l'étude faite pendant l'année 1955-1956 et une esquisse des plans pour l'avenir.

Objectifs et méthodes de l'étude.

Certaines Églises se sont méprises sur le sens du mot « étude », pensant qu'il s'agissait d'un travail pour les seuls spécialistes et théologiens. « Nous ne voulons pas une étude, nous voulons des actes », disent ceux qui sont sceptiques quant à la valeur d'une nouvelle commission ou d'un nouveau comité pour découvrir quelle est la situation de l'Église. Au cours de la réunion de cet été, le Comité de Travail a discuté de façon approfondie la question du but que se propose le programme et il estime que ce dernier implique les éléments suivants :

a) une *enquête* et une consultation sur les points où la responsabilité chrétienne est engagée envers les régions en rapide transformation sociale. Il ne s'agit pas en premier lieu d'une entreprise de recherche, mais d'un sérieux débat œcuménique au sujet des attitudes à prendre et des actes à accomplir dans ces situations;

b) des *actes* par des laïcs chrétiens et des dirigeants d'Églises qui ont la possibilité d'appliquer les résultats et conclusions de l'enquête, que ce soit sous forme de nouvelles structures de la vie d'Église, ou en termes de témoignage et d'activité des laïcs;

c) une *éducation* qui permettra au grand corps des membres d'Églises de percevoir les responsabilités tant personnelles que collectives qui naissent des problèmes posés par la rapide transformation sociale en certaines régions.

Les deux méthodes qui ont été employées avec le plus de succès et que le Comité recommande à ceux qui conduisent l'étude, sont, d'une part, les conférences d'étude œcuménique au niveau local, national et international, et, d'autre part, l'échange de rapports et documents divers pour discussion dans l'intérieur d'une même Église et entre Églises. D'importantes conférences ou consultations sur la rapide transformation

sociale ont déjà eu lieu en Inde, au Brésil, en Indonésie, au Liban, à la Côte de l'Or, en Afrique du Sud, au Kenya et à Ceylan, et le Comité de Travail a approuvé, pour 1957 et 1958, des projets de conférences nationales et internationales sur les transformations sociales qui toucheront de très vastes régions d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Pour conclure, une conférence internationale générale aura lieu en 1959 sur la rapide transformation sociale.

La mise en train de ce programme de conférences d'étude et les voyages de plusieurs collaborateurs du Département, ont nécessité l'engagement d'aides supplémentaires. Le Comité central du Conseil a approuvé la nomination de M. M. M. Thomas comme conseiller pour l'Asie, et du Dr John Karefa-Smart comme conseiller pour l'Afrique occidentale et centrale. Le Rév. Daisuko Kitagawa travaille dans les bureaux de Genève en tant qu'assistant spécial pour cette étude.

Le Comité de Travail a également été agrandi par l'adjonction de plusieurs conseillers, laïcs chrétiens engagés dans les problèmes sociaux des pays des jeunes Églises.

Nouveau plan pour les questions à l'étude.

Dans son rapport de 1955 introduisant l'étude sur la rapide transformation sociale, le Comité de Travail a recommandé que l'attention se concentrât sur quatre points : l'influence de l'Occident, la transformation sociale dans la vie rurale et villageoise, les problèmes posés par l'industrialisation et le développement urbain, et la responsabilité civique. Ces différents points n'étaient toutefois que brièvement définis et l'une des importantes tâches du Comité à sa réunion d'été a consisté en la préparation d'un plan d'étude plus détaillé. Celui-ci attire l'attention sur des points particuliers pouvant guider le travail de ceux qui y participent[1].

La première section du rapport traite de *L'influence de l'Occident* sur les régions en rapide transformation sociale et de la nécessité d'une collaboration internationale permettant de faire face aux besoins actuels de ces contrées. Le rapport déclare :

> Trois préoccupations s'imposent ici : la nécessité de comprendre correctement le lien historique de l'Ouest et des facteurs de rapide transformation sociale en Asie, Afrique et Amérique latine, et les responsabilités qui en découlent; la nécessité de reconnaître la nature et l'urgence des tâches économiques et sociales qui demandent la coopération et l'assistance internationales; et la nécessité pour les Eglises de saisir plus clairement leurs responsabilités en Orient et en Occident par rapport à ces devoirs.

Les questions spéciales recommandées à l'étude et à la discussion comportent : le nationalisme moderne et la coopération internationale; le commerce international et la stabilisation des prix; les placements internationaux et l'assistance; le développement économique.

1. Ce nouveau plan a paru et on peut se le procurer auprès du Conseil œcuménique des Eglises, Genève, Suisse. Dépt. Eglise et Société.

Le chapitre sur *La transformation sociale dans les communautés rurales* indique les problèmes que soulève le développement économique dans les régions non urbaines. Le rapport relève que « la santé économique villageoise est d'une importance décisive. Sans elle, il y aura une croissante tension entre deux secteurs de la société : une couche inférieure vivant dans les villages et une couche supérieure dans les villes, et celle-ci vivant aux dépens de celle-là. » Ce qu'il faut, dit le comité, « c'est un changement intelligemment conçu de la vie rurale, permettant aux villageois de sortir de leur isolement afin de développer les forces et les talents latents en eux... Les chrétiens doivent soutenir pleinement et sans restriction tous les efforts faits en vue de développer la vie économique des villages... ». Le rapport note encore que les chrétiens doivent suivre avec plus d'attention ce qui se fait dans ce domaine dans d'autres pays, particulièrement en Inde, et prêter leur appui pour définir les fins auxquelles tend le développement rural.

Dans le chapitre sur *L'industrialisation et le développement urbain*, une attention particulière est donnée à l'équilibre du développement économique. Voici quelques-unes des questions posées à ce sujet : l'Église est-elle au courant de ce qui se passe dans le domaine de l'industrialisation ?... Les gens comprennent-ils la nécessité de l'épargne ? Les riches vivent-ils luxueusement en ne contribuant que peu au développement économique ? Sous quelles réserves les pays accepteront-ils des capitaux ou des prêts étrangers ? Néglige-t-on la question du logement des ouvriers ? Quels sont les facteurs culturels qui retardent un développement industriel normal ? Les Églises devraient-elles contribuer à la croissance d'un esprit dynamique dans le domaine économique ?

A propos des nouvelles agglomérations urbaines dont le nombre des habitants augmente si rapidement, les questions suivantes ont été posées : Quels sont les principaux problèmes sociaux et humains de la vie citadine ? De quelles ressources dispose-t-on pour les résoudre ? Comment l'Église et les chrétiens individuels peuvent-ils donner expression à l'intérêt qu'ils portent à l'homme des grands centres ? En face des forces de désagrégation de la ville, jusqu'où l'Église peut-elle faire usage des groupes sociaux déjà existants pour travailler au développement de la communauté ? Le rapport est d'accord avec un dirigeant asiatique qui affirme que les Églises doivent trouver et mettre au point des programmes et des services calculés pour convenir aux classes ouvrières récemment apparues dans la société asiatique. Nous devons aussi trouver le moyen d'atteindre les gens qui vivent serrés dans les grandes villes et qui ont peu ou n'ont pas du tout le sens de leur solidarité.

Enfin dans le quatrième chapitre, celui sur la *Responsabilité civique*, le Comité déclare : « Dans la plupart des régions en rapide transformation sociale, la sphère politique est celle où le témoignage de citoyens chrétiens devient le plus urgent et nécessaire. Les changements si rapides survenus au cours de ces dernières décennies ont bouleversé l'équilibre des vieilles sociétés, ouvrant à la fois de nouvelles occasions d'exploitation et de désordre et de nouvelles chances à la liberté et à la justice de l'ordre social. C'est d'abord dans la sphère politique que s'opère le choix entre ces deux sortes de possibilités nouvelles. » Cette section distingue

trois questions pour y donner une attention spéciale : 1) le rôle de l'État dans la vie économique; 2) la religion et l'État; 3) la part de la nation.

Questions supplémentaires.

Le Comité a considéré attentivement les questions qui traversent toutes celles mentionnées plus haut, par exemple : la condition de la femme, démographie et contrôle des naissances, tensions raciales et ethniques, désorganisation sociale et renaissance des religions, etc. On a constaté que si l'on ajoutait à l'étude ces questions prises en elles-mêmes, elles élargiraient à tel point le champ de travail qu'il deviendrait pratiquement impossible de le traiter. Du moment que ces questions surgissent au cours de la tractation des quatre sujets principaux, elles seront abordées à ce moment-là dans chaque chapitre.

Il ressort également de la discussion des problèmes posés par la rapide transformation sociale qu'il faut être attentif aux fondements théologiques de l'étude. C'est pourquoi les passages du rapport servant d'introduction aux divers points de l'étude relèvent quelques-unes des questions-clés qui se posent.

Publications et rapports sur les rapides transformations sociales.

Le Département de l'Église et la Société publie un certain nombre de documents concernant l'étude des rapides transformations sociales. En voici quelques-unes que l'on peut se procurer au Conseil œcuménique des Églises, 17, route de Malagnou, Genève, Suisse :

1. *La commune responsabilité chrétienne envers les régions de rapide transformation sociale* (Premier rapport sur le champ de l'étude, octobre 1955).
2. *Rapide transformation sociale* (Second rapport sur le champ de l'étude, sous presse).
3. *Project Papers* (Série de documents multicopiés sur les différents points de l'étude sur la rapide transformation sociale. En *anglais* seulement).
4. *Dépliant populaire* illustré sur le but et le plan de l'étude.
5. *Background Information for Church and Society*. (Rapports trimestriels publiés par le Département de l'Église et la Société pour contribuer d'une façon effective aux débats œcuméniques sur l'Église et les questions sociales. En *anglais* seulement.)
6. *Déclarations du Conseil œcuménique sur des questions sociales*, 1955 (en *anglais* et en *allemand*).

Il est prévu qu'un rapport préliminaire sera présenté en été 1958 au Comité central par le Département de l'Église et la Société. Il s'agira essentiellement d'un compte rendu du travail effectué : questions étudiées, méthodes employées pour l'étude, projets de conclusion.

IV. — LA PAROLE DE DIEU ET LES CROYANCES DES HOMMES

Une commission officielle d'une province de l'Inde a récemment publié un rapport traitant des activités des missions chrétiennes et des missionnaires, d'une manière si grossièrement fallacieuse qu'on en vient à penser que ses auteurs doivent ignorer presque tout du christianisme. Un tel jugement peut être retourné à l'égard des chrétiens qui ont, dans le passé, trop souvent parlé des religions non-chrétiennes d'une façon telle que les fidèles de ces religions, ainsi que les chrétiens de plus de maturité de pensée, ont pu la juger tout aussi fausse et dépourvue de compréhension. De telles fautes sont particulièrement dangereuses en un temps où les grandes religions non-chrétiennes connaissent un renouveau souvent étroitement associé aux nouveaux nationalismes d'Asie et d'Afrique, et qui comporte des possibilités et des problèmes d'une nature profondément spirituelle. De la part de chrétiens, cette méconnaissance est le signe d'une déformation de l'intelligence non seulement de l'Évangile lui-même, mais aussi de ceux auxquels l'Évangile est annoncé.

Certes, depuis trente ans l'attitude des dirigeants de la pensée chrétienne a varié de façon étonnante. L'assemblée de 1928 du Conseil international des Missions à Jérusalem, au milieu des tendances de l'époque à la sécularisation et au matérialisme, préconisa la coopération avec les hommes de bonne volonté des autres religions pour résister à ces tendances généralisées. Dix ans plus tard, à Tambaram en 1938, se manifesta une violente réaction contre cette attitude, en grande partie sous l'influence du Dr. Hendrik Kraemer qui avait exposé des vues tout autres dans un ouvrage intitulé *The Christian Message in a Non-Christian World*.[1] Ici l'accent était mis sur ce que la foi chrétienne a d'unique, sur ce qui la sépare radicalement d'autres fois et d'autres religions; ces affirmations étaient fondées sur le réalisme biblique. Elles se sont largement répandues car elles faisaient face à un réel danger, mais elles ont aussi rencontré de l'opposition, et aujourd'hui, une vingtaine d'années plus tard, alors que tout a si totalement changé, elles ne répondent plus pleinement aux dangers actuels de la situation des chrétiens et des non-chrétiens. Les Églises chrétiennes, en face de l'agressivité nouvelle dont témoignent les religions non-chrétiennes, risquent fort de se retirer et de perdre tout contact réel avec ces religions dans leur forme actuelle ou de ne plus les comprendre. Il faut que les Églises chrétiennes, les jeunes comme les anciennes, s'adaptent à la situation nouvelle si elles veulent être fidèles à leur vocation missionnaire.

1. Il existe une version française abrégée, parue antérieurement sous le titre : *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*.

On ne peut pas dire qu'une nouvelle position ait été été clairement définie en ces dernières années. Kraemer a lui-même modifié jusqu'à un certain point son attitude dans un nouveau livre : *Religion and the Christian Faith*, mais elle n'a pas changé fondamentalement. En 1955, une consultation eut lieu à Davos (Suisse) sur le sujet du christianisme et des religions non-chrétiennes, au cours de laquelle se révélèrent de grandes divergences d'opinions, remontant au « débat de Tambaram », et qui, somme toute, sont presque aussi vieilles que le christianisme lui-même. Le sentiment général était que le sujet avait de tout urgence besoin d'être étudié à fond dans une perspective œcuménique nouvelle, non pas pour ranimer des discussions historiques et à moitié oubliées, mais pour être à même d'affronter les circonstances actuelles de renaissance des anciennes croyances. Un comité mixte du Département de l'Évangélisation et du Département d'Études missionnaires s'est réuni en juillet dernier à Herrenalb (Allemagne); il a décidé qu'une telle étude serait conduite en commun par les deux départements intéressés, et les premiers plans en furent dressés.

Bien que le cours exact de ce programme d'étude n'apparaisse pas encore très clairement, les discussions préliminaires ont permis de faire ressortir le caractère général de l'étude ainsi que les tendances qui en guideront la marche.

Un des aspects importants de la question est précisément le point de départ de cette étude. Ce point de départ se situe nécessairement dans la foi et l'obéissance chrétiennes; il ne peut y en avoir aucun autre pour des chrétiens. D'ailleurs, que ce soit pour des chrétiens ou des non-chrétiens, une telle étude n'aurait aucun sens si elle n'était pas fondée dans une foi ou une autre. Tout le côté technique du travail, ses procédés et son déroulement, doivent être strictement scientifiques, mais au cœur de l'étude se trouve la confession que Jésus-Christ est le Seigneur; cette certitude oblige ceux qui l'ont à aller à la recherche de tous les hommes qui ne reconnaissent pas en lui le Christ. En même temps, cette étude fait courir un danger aux chrétiens qu'elle expose à l'action puissante d'autres croyances dans toute leur réalité actuelle. C'est là une entreprise aventureuse; elle comporte une conversation et une communication qui sont nécessairement une démarche de compréhension à double courant. Une telle entreprise est impossible ou illusoire en dehors de la foi.

Le choix du titre à donner à l'étude n'a pas été sans discussion. On a objecté (et cette objection n'est pas nouvelle) que de parler de christianisme et de religions non chrétiennes implique l'existence d'une catégorie « religions » dans laquelle le christianisme est une religion parmi d'autres qui peuvent être étudiées de l'extérieur, et qu'il est possible d'opter pour ou contre l'une ou l'autre en se basant sur des considérations purement objectives. Il y a un sens dans lequel un christianisme empirique peut être discuté comme une religion parmi d'autres, mais en le faisant on s'écarte de sa nature essentielle et de sa prétention fondamentale.

D'autres objections à l'emploi du mot « religion » ont été soulevées. L'une est que certaines religions, notamment l'hindouisme, prétendent ne pas être une « religion » mais « la religion » dans son essence même.

englobant toutes les autres « religions » dans le vaste champ de leur tolérance. Une autre objection est que certaines des forces spirituelles dominantes du monde contemporain repousseraient avec mépris le mot « religion » si on le leur appliquait; et cependant, à bien des égards, c'est bien une « foi » qui tient des millions d'hommes dans l'obéissance. La distinction entre « religion » et certaines formes de sécularisme contemporain est quasiment impossible à établir.

De tout cela résulte qu'on a décidé d'abandonner le mot « religion » et d'intituler l'étude, tout au moins pour le moment, « La Parole de Dieu et les croyances des hommes ».

Une étude qui se situe dans le contexte de la foi doit nécessairement se préoccuper du contenu de la foi : elle doit examiner ses propres fondements aussi bien que ceux des croyances des autres gens. Elle doit être éminemment une étude biblique, ne cherchant pas seulement ce que la Bible dit des autres religions et des « hommes en dehors de la révélation », mais surtout quelle est la totalité de son message. Elle doit se servir de toute la science biblique nécessaire, mais se garder des vues partiales et des passages spéciaux isolés du contexte biblique. L'usage qu'ont fait de certains textes johannitiques aussi bien des chrétiens que des non-chrétiens a sérieusement égaré bien des esprits. Cette étude doit être d'abord une sorte d'auto-examen si nous voulons arriver à comprendre d'autres croyances que les nôtres.

De même, elle doit étudier ces autres croyances. Notre étude deviendra-t-elle donc simplement une étude de plus de religions comparées ? Certes, elle a besoin de la discipline scientifique et de la pénétration qu'elle donne, mais il ne s'agit pas d'étudier des systèmes religieux, c'est des hommes à l'intérieur des systèmes qu'il s'agit et, peut-on dire, dans la mesure où ils transcendent ces systèmes ou y échappent : « les croyances *des hommes* ». La Parole de Dieu est adressée aux hommes par des hommes.

Cela ouvre une perspective nouvelle sur le sens de cette étude. Celles qui ont été faites jusqu'ici dans ce domaine ont eu un caractère largement théologique, se préoccupant de la nature de la révélation, particulière et générale. Le ton et l'accent de notre temps ont changé, l'abord est plus humain ou, plus exactement, anthropologique. Les jugements de notre temps sont sociaux et humanistes; les religions doivent tenir compte de ce fait, sinon elles seront dépassées comme en Chine, ou absorbées dans quelque nouvel évangile social ou national. On ne refuse par là nullement de reconnaître à la théologie son utilité ni son rôle central; on cherche seulement à aborder la question sous un autre angle et selon l'échelle contemporaine de l'importance. L'étude doit tenir compte de l'homme dans sa totalité présente, à la fois emprisonné dans et échappant à ses systèmes religieux et ses croyances profanes. C'est ainsi qu'elle se rattache à d'autres études entreprises par la Division des Études et qu'elle doit rester en contact avec celles concernant l'Église et la société, la vie et la croissance des jeunes Églises, la foi et la constitution. La vieille antithèse entre le « religieux » et le « profane » a peu de rapport aujourd'hui avec les croyances des hommes, leurs espoirs ou leurs craintes. Les hommes sont modelés par leurs vivantes

croyances, mais en retour ils s'en servent aussi dans la poursuite de leurs propres desseins. C'est l'homme, dans cette troublante situation actuelle où des sociétés ouvertement séculières semblent reposer sur de profondes qualités religieuses, et où des organismes officiellement religieux sont en voie de se sécularisèr entièrement, c'est l'homme qu'il nous faut étudier à la lumière de la Parole de Dieu.

L'étendue de cette tâche peut la faire paraître impraticable, mais moyennant certaines directives et certaines limites, elle deviendra possible. Elle est certes une étude œcuménique dans plusieurs sens de ce mot dont on abuse. Elle est mondiale : la renaissance de religions ethniques peut être localisée, elle n'en a pas moins des répercussions mondiales. De tels mouvements affectent l'Église tout entière au plus profond d'elle-même, alors même qu'ils ont lieu dans des régions fort éloignées, géographiquement parlant. Ces répercussions n'affectent pas toutes les Églises au même titre, et leurs réactions, que ce soit dans les limites confessionnelles ou géographiques, sont loin d'être unanimes. L'immense variété de ces réactions, allant jusqu'à la contradiction, est bien un sujet d'étude œcuménique; il est bon que les Églises prennent conscience de la divergence de leurs vues afin de pouvoir ensuite atteindre à une pensée commune et exercer une influence plus homogène.

On peut arguer avec beaucoup de force que la renaissance de ces religions ethniques et l'apparition de nouvelles croyances profanes ont eu lieu essentiellement dans les contrées des « jeunes » Églises et par conséquent cette étude les regarde tout particulièrement parce qu'elles vivent à cet égard — et à bien d'autres — sur la brèche. C'est vrai : elles sont journellement en contact avec les adhérents d'autres croyances qui sont en général l'écrasante majorité, et le défi des nouvelles « religions » séculières s'est adressé plus directement et brutalement à elles qu'à la plupart des Églises occidentales. Toute étude de ces questions doit donc être *leur* étude, menée par elles dans leur propre entourage. Certaines de ces études strictement locales ont été ou vont être abordées, principalement par des centres d'étude où l'on peut s'informer des croyances non chrétiennes du pays, entrer en conversation et communication avec des savants non chrétiens, et donner aux dirigeants chrétiens locaux une instruction sur les croyances de leurs compatriotes non chrétiens qui leur permettra de rendre un témoignage plus effectif auprès de leurs prochains, individuellement ou en groupes. Ces centres d'étude sont maintenant établis au cœur des réalités et sont les plaques tournantes de la recherche et de la communication, le centre réel de nos études. Ce qui se fait là donne au reste du programme son intérêt, son à-propos et son efficacité.

Cependant, cela n'est pas tout le tableau; il a d'autres aspects encore dont certains sont moins rassurants et d'autres revêtent une plus large signification. Il y a des communautés singulièrement isolées de leur entourage non chrétien; elles vivent et agissent parmi ces voisins sans savoir ce qu'ils croient réellement (ou bien en se contentant de vieilles notions stéréotypées et souvent inexactes sur la religion de leurs prochains), inconscientes du danger dont l'ombre s'étend sur elles, et nullement préparées à y faire face. Bien qu'elles soient placées au point de rencontre

de différentes croyances, il faut qu'on les éveille à leur propre condition. Et même alors, elles sont dépourvues des instruments de leur tâche. Un de ces instruments est une théologie authentiquement indigène. Leur théologie est importée d'Occident et pour l'Inde, par exemple, on vient seulement d'entreprendre de formuler une théologie réellement indienne. Il est vrai que cette théologie importée, lorsqu'elle est considérée en profondeur et historiquement, montre qu'elle porte les marques et les conséquences du heurt entre le christianisme primitif et les croyances vivaces du monde gréco-romain. Cela n'est pas suffisant, encore qu'il faille en tenir compte; la difficulté vient du fait qu'une théologie locale ou régionale est une plante à croissance lente, qui peut, toutefois, être stimulée par les controverses de la situation actuelle. D'ici là, les chrétiens qui sont dans ces circonstances devront être pourvus de la meilleure théologie et surtout de l'étude biblique la plus approfondie que l'*Oikoumenè* peut fournir.

Tandis que la grande importance des problèmes concrets, des situations locales et des débats et recherches s'y rapportant doit être soulignée, il faut aussi reconnaître que de telles entreprises ont d'autant plus besoin d'être renforcées sur leurs points faibles qu'elles ont une portée considérable pour l'ensemble de l'Église dont la responsabilité, avec ses devoirs et contributions propres, est impliquée dans ces grandes questions. La relative faillite, dans le passé, du témoignage chrétien auprès des étudiants non chrétiens visitant les pays occidentaux, a ici sa propre leçon à tirer.

Un autre aspect de ce témoignage est que les organismes œcuméniques cherchent à faire impression sur les pays non chrétiens en tenant des réunions dans ces pays. Le Conseil international des Missions s'est réuni en Inde en 1938, à Tambaram; il se propose de tenir sa prochaine session en Afrique, à Accra en Côte de l'Or (qui à cette époque sera devenue un État indépendant portant le nom de Ghana) en décembre 1957. La prochaine Assemblée du Conseil œcuménique des Églises pourrait bien avoir lieu en quelque pays asiatique. L'effet précis de telles assemblées dans les contrées où elles se tiennent ne peut pas être immédiatement évalué, mais c'est un premier point qu'il y ait des rencontres de ce genre dans quelques-uns des principaux centres où la Parole de Dieu confronte les croyances actuelles des hommes.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

TROISIÈME ANNÉE — 1956

TABLE DES MATIÈRES

ÉDITORIAUX

ISTINA : Quand le rideau se lève 3
— : Pour une « théologie des réalités » 129
— : Unité donnée et unité manifestée 241
— : Traitement symptomatique et traitement spécifique..... 369

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

La vie chrétienne en U.R.S.S. 8
J. GOÏA et M.-J. LE GUILLOU : La situation religieuse en U.R.S.S.... 133
Archim. Cyprien KERN : L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIXe siècle 249

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 15-150-246-392

Documents :
Réponse du Saint-Synode de Moscou au Comité central du Conseil œcuménique 9
Une délégation protestante américaine en Union soviétique. Déclaration de la délégation 11
La propagande antireligieuse en Union soviétique 138
Les relations entre Eglises chrétiennes de l'Est et de l'Ouest : Visite en Union soviétique d'une délégation des Eglises protestantes d'Amérique 374
Une délégation Orthodoxe d'U.R.S.S. en visite aux Etats-Unis. 381

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

FRANÇOIS HOUANG : Christianisme et Universalité 20

Chronique bibliographique :
L'Orient syrien (C.-J. D.) 28

ORIENT ET OCCIDENT

CLÉMENT LIALINE : Anglicanisme et Orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations 32
EMMANUEL LANNE : Le *Jugement dernier* dans l'art 153
Documents : Anglicanisme et Orthodoxie :
Les Articles de Religion (1562) 83
Rapport du Comité nommé pour considérer la relation de la Communion anglicane avec les Eglises orientales (Conférence de Lambeth, 1888) 87
Déclaration de Foi [d'une partie du clergé anglican] (mai 1922) 91
Lettre du Patriarche œcuménique à l'Archevêque de Cantorbéry (28 juillet 1922) 93
Lettre encyclique du Patriarche œcuménique aux Présidents des Eglises particulières Orthodoxes d'Orient (août 1922). 94
Lettre du Patriarche de Jérusalem à l'Archevêque de Cantorbéry (27 février-12 mars 1923) 96

Lettre de l'Archevêque de Chypre au Patriarche œcuménique (7-20 mars 1923) 96
Lettre du Patriarche d'Alexandrie à l'Archevêque de Cantorbéry (25 décembre 1930) 97
Rapport de la Commission mixte nommée par le Patriarche œcuménique et l'Archevêque de Cantorbéry en consultation sur les points d'accord et de différence entre les Eglises anglicane et Orthodoxes d'Orient (octobre 1931). 183
Résolution du Saint-Synode de l'Eglise Orthodoxe roumaine (20 mars 1936) 187
Résolution de la Conférence ecclésiastique de Moscou sur la question : *De la hiérarchie anglicane* (17 juillet 1948).. 189

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

JÉRÔME HAMER : Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain 99
M.-FRANÇOIS BERROUARD : Le Mérite dans les Evangiles synoptiques. 191
ID. : Le Mérite dans les Epitres de saint Paul : I. Le cas personnel de l'apôtre 313
FR. BIOT : La renaissance de communautés « cénobitiques » dans le protestantisme contemporain 287
RENÉ BEAUPÈRE : Note conjointe (sur le même sujet) 304

Chronique bibliographique :
L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme (Paul DE VOOGHT) 125
Un débat sur l'Eucharistie; à propos de l'ouvrage du professeur F.-J. LEENHARDT : *Ceci est mon Corps* (A.-M. HENRY et M.-J. LE GUILLOU) 210
Problèmes, dialectique et tentations du Mouvement œcuménique (M.-J. LE GUILLOU) 333
Ecriture et Tradition; à propos de publications protestantes récentes (A.-M. DUBARLE) 399
Le Catholicisme et le Mouvement œcuménique (M.-J. LE GUILLOU) 416

Documents :
Les différentes manières de concevoir l'Unité, et l'Unité que le Conseil œcuménique des Eglises cherche à promouvoir, par le Dr W. A. VISSER 'T HOOFT (Davos, 1955).... 358
Œcuménisme et Catholicisme :
De la nécessité œcuménique du dialogue entre évangéliques et catholiques romains, par E. KINDER 443
Comment concevoir une collaboration œcuménique avec le catholicisme romain ? par R. MEHL 452
Nos responsabilités dans le Mouvement œcuménique, par G. CRESPY 457
Les travaux de la Division des études du Conseil œcuménique :
La Seigneurie du Christ sur le Monde et sur l'Eglise (Arnoldshain, 5-8 juillet 1956) 471
Les Formes et la Signification du Culte 479
Rapport sur la marche de l'étude relative à la rapide transformation sociale 485
La Parole de Dieu et les croyances des hommes 490

Cum permissu superiorum.

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : J. DUMONT.

D. L., 2e trimestre 1957. — Imprimeur, n° 1.607.

[illegible]TINA

[illegible]

RÉDACTION [illegible] d'Études « Istina », 25, boulevard d'A[illegible] (Seine).

CONDITIONS [illegible]

[illegible] française.... 1.[illegible] fr.
[illegible] ..... 1.[illegible] fr.
[illegible] ..... 2.[illegible] fr.
[illegible] ..... [illegible] fr.

PAIEMENT [illegible]

par [illegible] français sur Paris, à l'ordre du [illegible]

par [illegible] Paris [illegible], J. Dumont, 25, boule[illegible]

NOS ABO[illegible] A :

[illegible] Offenburg, Bade.
[illegible] Oxford.
[illegible] Londres W.C. 2.
[illegible] Athènes.
[illegible] Haarlem.
[illegible] Beyrouth.
[illegible] Montréal 24.
[illegible] 10 th Street, New-York.
[illegible] Buenos-Aires.

[illegible]OMMAIRE

ISTINA : [illegible] et traitement spécifique..... 369

[illegible] ET CHRÉTIENTÉ

Documents : [illegible] Églises chrétiennes de l'Est et de [illegible]

Visite [illegible] d'une délégation des Eglises pro[illegible] 374
Une [illegible] d'U.R.S.S. en visite aux Etats-Unis. 384
[illegible] 392

[illegible] DE L'ŒCUMÉNISME

Chronique [illegible]

Ecri[illegible] à propos de publications protestantes [illegible] 399
Le [illegible] le Mouvement œcuménique (M.-J. Le [illegible] 416

Documents [illegible] et Catholicisme :

De la [illegible] œcuménique du dialogue entre évangéliques et [illegible] romains, par E. KINDER 443
Comment [illegible] une collaboration œcuménique avec le [illegible] romain ? par R. MEHL 452
Nos [illegible] dans le Mouvement œcuménique, par [illegible] 457

Les travaux [illegible] des *Etudes* du Conseil œcuménique des [illegible]

La [illegible] sur le Monde et sur l'Eglise (Arnolds[illegible] 1956) 471
Les [illegible] du Culte 479
Rapport [illegible] de l'étude relative à la rapide trans[illegible] 485
La [illegible] et les croyances des hommes 490